Jakob Friedrich Fries

SÄMTLICHE SCHRIFTEN

Band 6

rnia
al

JAKOB FRIEDRICH FRIES

SÄMTLICHE SCHRIFTEN
BAND 6

JAKOB FRIEDRICH FRIES

SÄMTLICHE SCHRIFTEN

NACH DEN AUSGABEN LETZTER HAND
ZUSAMMENGESTELLT, EINGELEITET UND MIT
EINEM FRIES-LEXIKON VERSEHEN VON

GERT KÖNIG UND LUTZ GELDSETZER
PHILOSOPHISCHES INSTITUT DER UNIVERSITÄT DÜSSELDORF

BAND 6

6. BAND DER ERSTEN ABTEILUNG

1967

SCIENTIA VERLAG AALEN

JAKOB FRIEDRICH FRIES

ABTEILUNG 1

SCHRIFTEN ZUR REINEN PHILOSOPHIE

BAND 6

NEUE ODER ANTHROPOLOGISCHE KRITIK DER VERNUNFT BAND 3 (1831^2)

1967

SCIENTIA VERLAG AALEN

Titelnummer 203 / 03656

Gesamtherstellung: Druckerei Lokay, 6101 Reinheim / Odw.

PRINTED IN GERMANY

Vorbemerkung der Herausgeber zum 6. Band

Fries stellt noch in Zofingen, wo er 1798/99 als Hauslehrer tätig ist, das Material dieses dritten Bandes seiner Kritik bis zum Ende des ersten Buches fertig. Aber erst gelegentlich einer Ästhetikvorlesung im Winter 1805/6, die er als Professor in Heidelberg hält, gelangen alle drei Bücher der „Kritik der handelnden Vernunft" zur Ausführung. 1807 endlich stellt er sie im Zusammenhang mit den ersten beiden Bänden geschlossen dar und veröffentlicht sie.

Wollte Fries auch den Mängeln, welche durch die zu frühe Drucklegung – besonders des 2. Bandes – entstanden waren, bei der Überarbeitung zur zweiten Auflage abhelfen, so meint er doch bezüglich des vorliegenden dritten Bandes, der gemeinsam mit dem zweiten in der zweiten Auflage 1831, also drei Jahre nach dem Erscheinen der zweiten Auflage des ersten Bandes herauskam, ihn so lassen zu müssen, wie er ihn ursprünglich konzipiert habe. In der Vorrede zur zweiten Auflage dieses Bandes führt er aus, daß er, „jedoch nach seinen verschiedenen Abtheilungen aus verschiedenen Gründen", den Band unverändert wieder vorlege.

Die Untersuchungen des ersten und zweiten Buches läßt er bis auf kleine Zusätze fast ungeändert, weil sie „auch jetzt noch ganz" seiner „Ansicht von dem Zwecke der Kritik der handelnden Vernunft" entsprechen. Die Verbindung der Religionsphilosophie mit der Kritik der Ästhetik im dritten Buch wiederum, das überhaupt zu sehr in Polemik verlaufe, findet er zwar tadelnswert, hat er aber nicht verändert, weil dies nicht ohne Eingriffe in das Ganze hätte geschehen können. Diese Gesamtkonzeption legt er in seiner Metaphysik von 1824 vor (vgl. seine Vorrede zur 2. Auflage dieses Bandes).

Den Nachteil, der sich hieraus ergibt, sucht er bereits ein Jahr später in dem „Handbuch der praktischen Philosophie oder der philosophischen Zwecklehre. Zweiter Teil: Die Religionsphilosophie oder die Weltzwecklehre", das auch unter dem Titel „Handbuch der Religionsphilosophie und philosophischen Ästhetik" (vgl. Band 12 dieser Ausgabe) erscheint, wettzumachen.

Weiter bereut Fries, bereits 1805 „Wissen, Glaube und Ahndung" (vgl. Band 3 dieser Ausgabe) veröffentlicht zu haben, da es besser gewesen wäre, diese Aufzeichnungen „ihres Ortes in die Kritik einzuschalten".

Endlich habe auf den dritten Band noch nachteilig gewirkt, „besonders in der Beurtheilung des Christentums", daß er erst später, als er sich nach der Veröffentlichung der Kritik einerseits einer „genaueren Bearbeitung der Logik" widmet, andererseits aber auch Studien philosophiegeschichtlichen Inhalts hingibt, „das durchgreifende Gesetz der Gedankenentwicklung in der Geschichte der Philosophie" entdeckt habe. Dieses Entwicklungsgesetz veröffentlicht er 1811 in „Tradition, Mysticismus und gesunde Logik, oder über die Geschichte der Philosophie" (vgl. Band 20 dieser Ausgabe).

So brachte Fries an diesem Band seiner Kritik bei der zweiten Auflage im Gegensatz zu den beiden vorausgehenden, insbesondere dem zweiten, nur ganz spärliche Änderungen an, die zu gering sind, als daß wir sie genauer kennzeichnen wollen.

Nicht zuletzt lag dies sicher auch daran, daß Fries, wie er 1837 an seinen Freund Wilhelm von Beaulieu schreibt, „das Jugendliche in der Darstellung" nicht zerstören wollte.

Den Herausgebern der Abhandlungen der Friesschen Schule ist ein unveränderter Neudruck der zweiten Auflage zu verdanken, der 1935 im Verlag „Öffentliches Leben" in Berlin erschien.

Düsseldorf, im November 1967

Gert König Lutz Geldsetzer

Neue

oder

anthropologiſche

Kritik der Vernunft

Von

Jacob Friedrich Fries.

Dritter Band.

Zweyte Auflage.

Heidelberg,
bey Chriſtian Friedrich Winter.
1831.

Vorrede.

Dieſen dritten Band, das heißt die Kritik der handelnden Vernunft, habe ich faſt ganz unverändert gelaſſen. Jedoch nach ſeinen verſchiedenen Abtheilungen aus verſchiedenen Gründen. Die Unterſuchungen des erſten und zweyten Buches entſprechen auch jetzt noch ganz meiner Anſicht von dem Zwecke der Kritik der handelnden Vernunft. In Rückſicht auf die Verbindung der Religionsphiloſophie mit der Kritik der Aeſthetik kann ich aber nicht das Gleiche behaupten. Wer in meinem Syſtem der Metaphyſik die Paragraphen über die Metaphyſik der religiöſen Anſicht der Dinge genauer vergleichen will, wird finden, daß ich in der Kritik der in §. 106. gemachten Anforderung an die philoſophiſche Aeſthetik nicht vollkommen entſprochen habe, nämlich der Anforderung: nach-

zuweiſen, wie ſich die äſthetiſche Bedeutung in den Körperformen den Analogien gemäß ergiebt, nach denen der Geiſt ſich ſelbſt zwiſchen den Körperformen fühlt und andern Geiſt hinter den Körperformen zu errathen weiß. Er wird ferner finden, daß in der letzten Unterabtheilung „von der religiöſen und äſthetiſchen Weltanſicht," die genauere Verbindung der Glaubensideen mit den religiöſen Gefühlsſtimmungen und den äſthetiſchen Ideen nicht entwickelt und beſonders der Lehre von der religiöſen Symbolik und der philoſophiſchen Metapher, entſprechend dem Verfolg des §. 106. im Syſtem der Metaphyſik, keine Ausführung gegeben worden iſt. Ich konnte aber dieſe Lücken hier nicht ausfüllen, ohne die ganze Darſtellung der früheren Betrachtung weſentlich zu ändern. Dieſes möchte ich aus vielen andern Gründen nicht thun, darum behalte ich mir die Ausführung dieſer Lehren für die Darſtellung der Religionsphiloſophie ſelbſt vor.

Dritter Band.

Kritik der handelnden Vernunft.

Seite.

Vorrede zur zweyten Auflage. . . . . V—VI

Einleitung. §. 163. 164. . . . . 1—14

Erſtes Buch. Unterſuchung der praktiſchen Vermögen unſers Geiſtes.

Erſter Abſchnitt. Vom Gefühl der Luſt und Unluſt. . . . . 17—43

a) Gefühl der Luſt und Unluſt im Allgemeinen. §. 165—166.

b) Von der Luſt am Angenehmen. §. 167—168.

c) Von der Luſt am Guten. §. 169—170.

d) Theorie der Luſtgefühle. §. 171—172.

Zweyter Abſchnitt. Vom Vermögen der Vernunft zum Handeln. . . . . 44—60

a) Antrieb, Willkühr und Wille. §. 173—174.

b) Verſtändiger Entſchluß. §. 175.

c) Das Können der Vernunft. §. 176.

d) Die Autonomie des Willens. §. 177.

Seite.

Dritter Abſchnitt. Von den Trieben der menſchlichen Vernunft. . . . . 61—84

a) Die Triebe im Allgemeinen. §. 178.

b) Der thieriſche Trieb. §. 179.

c) Der Trieb der Menſchheit. §. 180—181.

d) Der Trieb der Perſönlichkeit. §. 182—183.

Vierter Abſchnitt. Theorie der handelnden Vernunft. §. 184—189. . . . . 85—110

Fünfter Abſchnitt. Das Leben des menſchlichen Geiſtes in der Vereinigung aller ſeiner Vermögen. . . . . 111—129

a) Allgemeine Ueberſicht. §. 190.

b) Vom Temperament. §. 191.

c) Vom Charakter. §. 192.

d) Von der Geſundheit der Seele. §. 193—194.

Anhang. §. 195—201. . . . . 129—156

Zweytes Buch. Von der praktiſchen Philoſophie.

Erſter Abſchnitt. Ueberſicht der Deduction aller Principien der praktiſchen Philoſophie. §. 202—204. . . . . 159—172

Zweyter Abſchnitt. Von der praktiſchen Naturlehre oder Ethik in allgemeiner Bedeutung.

Einleitung. . . . . 173—185

Seite.

1) Sittenlehre und Tugendlehre; Politik und Rechtslehre. §. 205.

2) Von der Methode der Pflichtenlehre. §. 206.

3) Unterſcheidung der Tugendlehre und Rechtslehre. §. 207.

Erſtes Kapitel. Kritik der philoſophiſchen Tugendlehre. §. 208—212. . . . . 186—213

Zweytes Kapitel. Kritik der philoſophiſchen Rechtslehre. §. 213—214. . . . . 214—229

Dritter Abſchnitt. Von der philoſophiſchen Religionslehre oder der praktiſch-idealen Anſicht der Dinge.

Einleitung. §. 215. . . . . 230—232

Erſtes Kapitel. Von der Beſtimmung des Menſchen. §. 216—218. . . . . 232—245

Zweytes Kapitel. Vom Guten und Böſen. §. 219. . . . . 246—254

Drittes Kapitel. Von der Weltregierung. §. 220. . . . . 255—258

Drittes Buch. Von der Aeſthetik.

Einleitung. §. 221. . . . . 261—266

Erſter Abſchnitt. Ueberſicht der reinen äſthetiſchen Principien unſers Geiſtes. . . . . 267—294

a) Das reine äſthetiſche Urtheil. §. 222—223.

* *

Seite.

b) Speculative äſthetiſche Form. §. 224—226.

c) Teleologiſche äſthetiſche Form. §. 227—229.

Zweyter Abſchnitt. Von der Schönheit oder der äſthetiſchen natürlichen Anſicht der Dinge. 295—321

a) Vergleichung des Schönen mit Reiz und Rührung. §. 230—231.

b) Schönheit und Vollkommenheit. §. 232—256.

Dritter Abſchnitt. Von der Erhabenheit oder äſthetiſch-idealen Anſicht der Dinge. . . . 322—340

a) Vom Erhabenen überhaupt. §. 237—238.

b) Das Mathematiſch-Erhabene der Natur. §. 259.

c) Das Dynamiſch-Erhabene der Natur. §. 240.

d) Vom Erhabenen der Kunſt. §. 241.

Vierter Abſchnitt. Von der ſchönen Kunſt. . 341—380

a) Naturſchönheit und Kunſtſchönheit. §. 242 bis 244.

b) Von der Unterhaltung. §. 245—246.

c) Von der religiöſen äſthetiſchen Weltanſicht. §. 247—251.

Kritik

der

handelnden Vernunft.

Einleitung.

§. 163.

Wollen wir uns orientiren, was uns für unſre doppelte Aufgabe der philoſophiſchen Anthropologie und der Deduction aller philoſophiſchen Principien aus dieſer noch zu thun iſt: ſo brauchen wir nur die Forderungen der drey Ideen der Wahrheit, Schönheit und des Guten zu vergleichen, von denen wir wiſſen, daß ſie alle Philoſophie beherrſchen. Wir haben durch unſre bisherigen Unterſuchungen eigentlich nur Beſcheid gelernt um die erſte dieſer Ideen, was Wahrheit ſey, und wie dieſe in der Wiſſenſchaft uns erſcheine; näher das Gebiet des Guten und der Schönheit kennen zu lernen, iſt uns alſo noch übrig. Aber eben für Schönheit und Güte beſorgen uns Wahrheit und Wiſſenſchaft nur die Grundlage, uns fehlt mit dem Thema der praktiſchen Philoſophie immer noch die Hauptſache, für welche alles Vorhergehende, wiewohl eben in der Wiſſenſchaft das Weitläuftigere, nur noch Vorbereitung iſt.

Wir kennen das Geſetz der Wahrheit unſres Geiſtes; wir wiſſen wie unſre Vernunft unvermeidlich zur materiellen Welt als der äußeren Erſcheinungsweiſe der Dinge gelangt, indem ſie in aller ihrer Erkenntniß an den Sinn gebunden iſt; wir wiſſen, daß neben dieſer materiellen Anſicht die innere Erſcheinungsweiſe der

Dinge nach der Erkenntniß des Lebendigen und des Geistes bestehen muß, daß wir aber dieses Innere mit dem Aeußeren der materiellen Welt nicht in einem System der Physik zu vereinigen vermögen, sondern daß die innere Erscheinung nur als ein beständiges Correlat der äußeren stehen bleibt, indem der Vereinigungspunct von beyden jenseit aller Erscheinung in dem Seyn der Dinge an sich liegt, welches wir nur durch die ideale Ansicht zu erreichen vermögen.

Unsre Erkenntniß geht von der Materie durch die Zwischenstufe des Lebendigen zum ewigen Seyn über. Das Leben und seine Welt legt sich an das äußere Materielle an, braucht dieses aber nur zum Boden, auf dem es ruht und an dem es sich bewegt. Mit unmittelbarer Klarheit sehen wir nur das innere Leben der eignen Vernunft, doch führt uns die Analogie noch nach bestimmten Begriffen zur Anerkennung der Gesetze des Lebendigen in der Gesellschaft der Menschen fort, über diese hinaus aber verliert sich diese Ansicht in eine nur ästhetische Beurtheilung. Die Geschichte der menschlichen Gesellschaft wird also das bestimmte Thema unsrer Naturansicht nach Farben der inneren Erfahrung und somit wird die Gesellschaft der Menschen und die Ausbildung der Vernunft in ihr eigentlich allein, was Zweck und Absicht für uns giebt und hat, alles andere ist nur Nebenwerk oder todte Grundlage. Die Geschichte der sich bildenden Vernunft nach den Ideen des Wahren, Schönen und Guten in Wissenschaft, schöner Kunst, Tugend und Recht ist es eigentlich, worin wir leben und das Leben erkennen. Es schmiegt sich aber eben dadurch dieses Leben der inneren Erscheinungsweise der Dinge, indem es unserm Inner-

ſten gehört, der Idee an, und giebt die Beziehung der Erſcheinung auf das Ewige und an ſich Reelle. Eben das vernünftige Weſen iſt es, deſſen Daſeyn ich in der Idee als ewig glaube, die Geſellſchaft der vernünftigen Weſen tritt mir in die intelligible Welt, und die Ausbildung der Vernunft in der Geſchichte der Menſchen wird dasjenige aus der Erſcheinung, was wir am unmittelbarſten nach den Geſetzen der intelligibeln Welt beurtheilen müſſen.

Eben in dieſer Vernunft, deren Bildungsgeſchichte den Hauptgegenſtand der Natur nach der inneren Anſichtsweiſe der Dinge macht, finden wir nun den Gegenſtand der philoſophiſchen Anthropologie und unſerer ganzen Unterſuchung. So concentrirt ſich alle Wahrheit in der Selbſterkenntniß unſrer Vernunft. Wir haben uns alſo von den drey Hauptbeſtimmungen ihres Weſens Wahrheit, Schönheit und Güte nur mit der erſten bekannt gemacht, indem wir die Geſetze des Wahren in dem theoretiſchen Vermögen unſrer Vernunft aufſuchten. Wir fanden hier, daß menſchliche Vernunft eine beſondere Art vollendeterer Erkenntnißkraft ſey, und entdeckten in ihrem Weſen für ſich und ihrer Beſchränkung durch den Sinn die Quellen der ganzen ſpeculativen Philoſophie. Es iſt uns noch zurück, auf gleiche Weiſe anthropologiſch den Grund unſrer Gefühle für das Schöne, und unſrer Handlungen nach den Ideen des Guten zu unterſuchen, um das Weſen der Vernunft kennen zu lernen, woraus dieſe Ideen und mit ihnen die praktiſche Philoſophie entſpringt.

Ueberhaupt iſt es uns aber hier um Wiſſenſchaft zu thun; wir ſehen auch die Schönheit und das Gute

so an, wie wir sie durch Wissenschaft fassen können, demnach müssen wir das Verhältniß der praktischen Philosophie zur speculativen, mit der wir uns bisher beschäftigten, gleich so fassen. Wir haben bisher nur die Wissenschaft vom Wahren vollendet, wir suchen noch die Wissenschaft vom Schönen und vom Guten. Nun müssen wir (§. 101.) alle unsre gehaltreiche Philosophie an die drey oberen Erkenntnißvermögen vertheilen an den Verstand, die Vernunft und die Urtheilskraft. Wir sahen, daß im Gebiete der Wahrheit das Wissen des Verstandes sich vom Glauben der Vernunft und von der Ahndung der Urtheilskraft zweyfach trennen. Hier haben wir dann erstlich das Gebiet des Verstandes und des Wissens in der Philosophie ausgemessen. Wir fanden, daß alles philosophische Wissen nur aus der Wechselbestimmung der ursprünglichen Einheit der Vernunft mit ihrem Sinne entspringe, und sahen daraus sich die Philosophie der Natur entwickeln, welche die Grundlage der ganzen Wissenschaft ist. Aber über diese Philosophie der Natur gaben die Principien des Wissens sich auch ihre eigne Grenzbestimmung, das Wissen leitete uns selbst zu den Ideen und gab uns in diesen schon die Grundlage des Glaubens und der Ahndung. Wir fanden hier schon aus den eigenen Principien des Verstandes und seiner Beschränkung durch den Sinn, daß alles unser Wissen und unsre ganze Philosophie der Natur nur Sache der Erscheinung sey, welche uns nur unsre subjective Ansicht der Dinge ausweise, daß wir aber, um uns von diesen bloßen Erscheinungen zum Seyn an sich zu erheben, Ideen besitzen, aus den Negationen der Beschränkung des Endlichen. Wir erhielten so durch die Ideen des Ab-

ſoluten eine Vorſtellung von einer Welt des Seyns an ſich, welche ſich uns zu einer intelligiblen Welt unter einer ewigen Ordnung der Dinge geſtaltete. Wir erkannten die Ewigkeit unſers Weſens als vernünftigwollender Intelligenzen und die Freyheit unſers Willens. Daraus entſtand uns eine Welt der Gemeinſchaft der Intelligenzen unter einer ewigen Ordnung der Dinge, als deren Grund wir die Gottheit im Glauben vorausſetzten.

So beſitzen wir ſchon durch ſpeculative Philoſophie die ganze Grundlage unſrer Ueberzeugungen aus dem Glauben, aber das Ganze iſt kalt und todt ohne die Anwendung, indem wir dieſe höhere Welt durch den Gedanken einer ewigen Ordnung der Dinge zuſammenhalten, ohne noch das Geſetz dieſer ewigen Ordnung ſelbſt zu erkennen. Und dieß iſt das Wort, welches wir von der praktiſchen Philoſophie fordern, ſie ſoll uns dieſe ewige Ordnung der Dinge ins Leben ſetzen, deren Formen wir ſpeculativ durch die bloßen Ideen der Negation des Endlichen wohl begreifen, aber eben als bloße Formen. Und die praktiſche Philoſophie giebt uns dieß belebende Princip auch wirklich in einem einzigen Worte, durch welches Weſen und Gehalt der intelligiblen Welt beſtimmt wird. Ihr entſcheidendes Wort iſt W ü r d e oder abſoluter Werth. Würde der Perſon als Geſetz in die ewige Ordnung der Dinge eingetragen, iſt das alleinige Thema aller praktiſchen Philoſophie. Aber dieſe Würde iſt wie jede Idee unſrer Vernunft wieder nur das Schrankenloſe des Werthes, wir müſſen alſo erſt das ganze Werthverhältniß für unſre Vernunft kennen lernen, um durch den Gegenſatz gegen daſſelbe das Weſen der Würde zu begreifen.

§. 164.

Die ganze Absicht der praktischen Philosophie geht also nur auf die Idee, auf die ewige Ordnung der Dinge, welche durch sie ihr Leben erhalten soll. Der Grund unsers speculativen Glaubens war nämlich die Idee der ewigen und höchsten Realität, welche in Rücksicht der reinen Einheit der Vernunft und nicht nur vermöge sinnlicher Beschränkungen für sich Statt findet. Die speculative Idee von der ewigen Ordnung der Dinge wird daher gleichsam nur die leere Form für eine bloß aus unmittelbarer Vernunft, ohne Vermittlung des Sinnes, entspringende Erkenntniß, und daher müssen die Principien der praktischen Philosophie eben den Gehalt für diese Form geben. Denn diese Principien entspringen aus Verhältnissen, welche unmittelbar die Vernunft in der Einheit ihrer Kraft treffen, und nicht erst durch einzelne sinnliche Affectionen bedingt sind, sie werden folglich eine reine Erkenntniß aus bloßer Vernunft erzeugen, so wie wir sie für den Glauben (§. 101.) gefordert haben. Ohne alle Anschauung muß sich aus diesen Verhältnissen eine feste Ueberzeugung von der Wahrheit allgemeiner Gesetze bilden, wie wir dieß in den praktischen Gesetzen finden, so daß diese eine allgemeine Gesetzgebung für das Wesen der Dinge aussprechen, deren Gültigkeit sich in unsrer Vernunft auf die Ideen des ewigen Seyns beziehen muß.

Wir haben also zur Ergänzung unserer Vorstellung von der idealen Ansicht der Dinge den Grund unsrer Ideen vom Schönen und Guten zu suchen, und wir werden, um dazu zu gelangen, bey dieser praktischen

Philoſophie eben ſo zu verfahren haben, wie bey allen andern Theilen der Philoſophie. Wir müſſen uns durch Selbſtbeobachtung ſo viel mit dem inneren Weſen der Vernunft bekannt machen, daß wir ſehen, wie die Ideen des Schönen und Guten in ihr entſpringen, was für Philoſophie es alſo in Rückſicht derſelben in unſerm Geiſte allein geben kann und nothwendig geben muß.

Was wir unmittelbar hier ſuchen, iſt neben der bisher gefundenen Theorie der erkennenden menſchlichen Vernunft eine Theorie unſerer handelnden Vernunft. Was wir ſonſt noch fordern, muß ſich in und mit dieſer zugleich finden.

Die geſammten Vermögen der menſchlichen Vernunft vertheilte man ſonſt wohl unter Verſtand und Wille, ſeit Kant aber mit Beſtimmtheit in die drey Klaſſen der Erkenntniß, des Gefühls der Luſt und Unluſt und der Begehrungen. Es kommt über das Vorſtellen und Erkennen ein ganz ſubjectives Moment für den Gemüthszuſtand hinzu, welches ſich gar nicht auf den Gegenſtand bezieht, und Luſt und Unluſt beſtimmt; das Begehren hingegen giebt über das Vorſtellen eine Cauſalität der Vorſtellungen in Rückſicht der Wirklichkeit ihrer Gegenſtände hinzu, Luſtgefühl und Begehrung ſind alſo mit dem Erkennen nicht von gleichem Urſprung. Aber auch die Luſtgefühle ſcheinen in Rückſicht des Schönen eine Unabhängigkeit von den Geſetzen des Begehrens zu behaupten, alſo auch dieſe beyden werden ſich trennen laſſen. Wir wollen indeſſen hier vorläufig alle bisher ſchon unterſuchten Vermögen des Vorſtellens und Erkennens theoretiſche Vermögen der Vernunft nennen, was wir aber noch über dieſe in

unſerm Innern finden ſollten, mit dem allgemeinen Namen der Vermögen der handelnden Vernunft bezeichnen.

Was in dem Innern unſers Geiſtes vorkommt, iſt entweder Erkenntniß oder nur durch Erkenntniß möglich. Die Unterſuchung der Erkenntniſſe ließ ſich daher ungeſtört fortſetzen, ohne daß wir genöthigt waren, zugleich nach andern Geiſtesvermögen uns umzuſehen. Einzig in Rückſicht der willkührlichen Aeußerungen des Verſtandes, welche im Gegenſatz gegen die urſprüngliche Selbſtthätigkeit der Vernunft ein Hauptmoment in der Theorie des logiſchen Gedankenlaufes ausmachten, brauchten wir einen aus der Naturgeſchichte des Begehrungsvermögens entlehnten Begriff, nämlich den einer willkührlichen Thätigkeit der Reflexion, aber auch dieſen nur mit Abſtraction von allen übrigen Verhältniſſen deſſelben, welche nicht zur Beſtimmung der Erkenntnißthätigkeit in der Reflexion mitwirken. Indem wir aber jetzt zu den übrigen Erſcheinungen in der inneren Erfahrung übergehen, werden wir die Unabhängigkeit der einzelnen Unterſuchungen gar nicht behaupten können. Denn erſtens werden wir alle übrigen Eigenſchaften des Geiſtes immer nur als die Eigenſchaften einer erkennenden Vernunft zu betrachten haben, alſo den vollſtändigen Gegenſtand unſrer vorigen Unterſuchung hier immer ſchon vorausſetzen. Zweytens, auch die noch übrigen Theile der Unterſuchung, Luſtgefühle und Begehrungen, hängen ſo vielfach mit einander zuſammen, daß ſich ihre Theorie nicht getrennt wird erhalten laſſen. Um alſo zu einer Theorie der handelnden Vernunft zu gelangen, werden wir der Weitläuftigkeiten noch mehrere zu überwinden haben,

als bey der Erkenntniß, indem hier erſtlich die Erkenntniß mit ihrem Unterſchied des Sinnlichen und rein Vernünftigen, des Reflectirten und Unmittelbaren ſchon zu Grunde liegt, dann aber auch für die handelnden Vermögen ſelbſt die Unterſchiede der Receptivität und Spontaneität, des Mittelbaren und Unmittelbaren ſich nochmals wiederholen.

Wir legen daher aller folgenden Unterſuchung den Geiſt mit allen ſeinen bisher gefundenen Beſtimmungen zu Grunde als ein denkendes vernünftiges Weſen. Wirklich zeigt uns die innere Erfahrung keinen Zuſtand und keine Thätigkeit deſſelben, welche vom Denken oder Vorſtellen überhaupt unabhängig Statt fände; es liegt bey jedem Luſtgefühl und bey jeder Begehrung eine Vorſtellung zu Grunde, wodurch ſie beſtimmt wird. Im Allgemeinſten kommt aber über das Erkennen hier hinzu das Handeln. Handlung nennen wir ausſchließlich die Thätigkeit der Vernunft mit Selbſtbeſtimmung und Wiederbewußtſeyn derſelben. Wir brauchen daher das Wort von keiner todten Naturkraft und nicht leicht von Thieren. In dieſem Handeln der Vernunft wird das Begehrungsvermögen das eigentliche Vermögen des Lebens. Daß alles wahre Leben nur ein inneres ſey, iſt ſchon bemerkt worden. Einer todten Kraft kommt jede Veränderung ihrer Wirkungsweiſe von außen, die lebendige Kraft hingegen verändert auch ihre Thätigkeit innerlich durch ſich ſelbſt. Nun iſt alles, was wir vom Geiſte kennen, Thätigkeit deſſelben, ſein Leben alſo das Vermögen der Veränderung ſeiner Thätigkeit innerlich durch Selbſtbeſtimmung. Dieſe kommt uns nur als Begehrung und Wille vor. Das Erkennen und Vorſtellen für ſich

nach ſeinen eigenen Geſetzen könnte nur einen todten Mechanismus zeigen, deſſen Veränderungen von außen bewirkt würden; über dieſe kommen aber noch die dem bloßen Vorſtellen für ſich fremden Geſetze des Begehrens hinzu, und ſo werden ganz innerlich Veränderungen der Art meiner Thätigkeit bewirkt, wodurch denn nicht nur das innere Spiel meiner Vorſtellungen belebt, ſondern auch noch mit dem Vorſtellen ein Handeln nach außen in Verbindung gebracht wird.

Handeln bezeichnet alſo nur die Thätigkeit eines vernünftigen Weſens. Hier tritt das Verhältniß ein, daß die Vorſtellung einer Handlung vor der Wirklichkeit dieſer Handlung vorhergehen kann; dieß giebt das erſte Moment zur Möglichkeit eines Begriffes vom Zwecke oder der Zweckmäßigkeit überhaupt. Beym Zwecke ſelbſt wird aber nicht nur das Vorausgehen der Vorſtellung einer Handlung vor derſelben, ſondern zugleich die Beſtimmung der letztern durch erſtere gedacht, die Vorſtellung einer Handlung wird als Urſache derſelben beſtimmt, eine Handlung ſoll durch die Vorſtellung derſelben bewirkt werden. Die Handlung wird Gegenſtand einer Vorſtellung und dadurch wirklich, es wird alſo hier die Cauſalität einer Vorſtellung zur Wirklichkeit ihres Gegenſtandes gedacht, und dieſe iſt das Begehren. Es kommt beym Begehren zum bloßen Vorhandenſeyn der Vorſtellung im Geiſte noch ein Verhältniß hinzu, wodurch ſie als Urſache ihres Gegenſtandes beſtimmt wird. Dieſe von Kant gebrauchte metaphyſiſch ſcheinende Definition des Begehrens wird das Begehren aber doch einer ganz empiriſchen anthropologiſchen Grunduntersuchung nicht entziehen können. Denn die Hauptfrage: woher kommt

einer Vorſtellung dieſe Cauſalität in Rückſicht ihres Gegenſtandes? iſt immer noch zurück. Näher zugeſehen findet ſich dann: Der Begriff des Zweckes dient nur in einem beſondern Falle, wo wir den Werth der Dinge, deſſen Vorſtellung uns zum Handeln treibt, nach Begriffen beurtheilen. Werth der Dinge iſt es eigentlich, was die handelnde Vernunft bewegt. Wir erkennen nicht nur das Daſeyn der Dinge theoretiſch, ſondern wir ſetzen auch einen Werth der Dinge an, und dieſer treibt uns zur Handlung, indem wir das hervorzubringen trachten, was für uns den Werth hat.

Damit können wir vorläufig die Form der Organiſation unſerer handelnden Vernunft angeben.

1) Das praktiſch erſte iſt das Vermögen der Triebe, oder die Eigenſchaft, ein Geſetz des Werthes in ſich zu haben.

2) Das Vermögen, den Werth der Dinge zu erkennen, Gefühl der Luſt und Unluſt.

3) Das Vermögen, durch die Vorſtellung vom Werthe der Dinge zu handeln, Willkühr, Thatkraft.

Hierin liegen über das Erkennen zwey verſchiedene Eigenſchaften unſrer Vernunft. Es ließe ſich eine Erkenntnißkraft denken ohne irgend ein Gefühl des Werthes und es ließe ſich Erkenntniß mit Werthgefühl denken ohne ein Vermögen zu handeln. Es ließe ſich denken ein erkennendes Weſen ohne alles Intereſſe, welches dieſes an ſeinem Daſeyn nähme, oder auch ein Weſen mit einem ſolchen Intereſſe mit Genuß und Leiden, welches aber gar kein Vermögen hätte zu handeln, welches alſo wohl Luſt und Unluſt fühlen aber gar nicht begehren könnte. Wenn die willkührliche Bewegung des Thieres dieſem handelnden Begehren entſpricht, ſo

wäre das Leben der nur vegetirenden Pflanze ein Vorstellen mit Gefühl von Luſt und Unluſt, aber ohne das Dritte, die handelnde Kraft.

Die menſchliche Vernunft iſt alſo eine erkennende, werthanſetzende und handelnde Kraft, nach ihren Grundeigenſchaften Erkenntniß, Trieb (Herz) und Thatkraft.

Wir dürfen alſo ja nicht meinen, daß wir metaphyſiſch aus den bloßen Begriffen des Vorſtellens, der Thatkraft und Thätigkeit ſchon ableiten könnten, (wie es in den meiſten Theorien des Wollens und Luſtgefühls verſucht worden iſt,) daß unſere Vernunft Triebe und Thatkraft durch Triebe erregbar haben müſſe. Es iſt vielmehr dieſe Thatſache, daß wir ein Geſetz des Werthes in uns haben und eine Thatkraft, welche durch dieſe zur Handlung angeregt wird, eben ſo unmittelbare Sache der Selbſtbeobachtung als das Erkennen. Es läßt ſich dieſe Eigenſchaft unſrer Vernunft ſo wenig aus andern erklärend ableiten als wir die Möglichkeit des Erkennens einer weitern Erklärung zu unterwerfen vermochten; es ſind dieß vielmehr die Grundbeſtimmungen unſrer inneren Natur, die Anfänge aller inneren Theorie, aus denen ſich erſt Zuſammenſetzungen ableiten laſſen.

Eben wie die erkennende Vernunft hat die handelnde eine unmittelbare Spontaneität, welche ihre Thatkraft iſt, aber auch dieſe iſt eine erregbare Kraft, deren Aeußerungen an das Geſetz einer praktiſchen Receptivität gebunden ſind, welche das Gefühl, das Gemüth, das Herz, die Liebe genannt wird *). Dieſe Em-

*) Dieſe Vergleichung des Gemüthes mit der Thatkraft, worin das Gemüth die Erregbarkeit der Thatkraft als der Selbſtthä-

pfänglichkeit iſt aber mit ihrer Selbſtthätigkeit nur durch das Erkennen nach allen ſeinen Abſtufungen verbunden, ja auch die Empfänglichkeit für ſich und die handelnde Kraft für ſich zeigen ſich immer nur in Vermittelungen des Erkennens und Vorſtellens. So finden ſich in den Verhältniſſen, wodurch die Vernunft zur Handlung kommt, eine Menge einzelner Verwickelungen zuſammengefaßt, welche es erſchweren, zu einer klaren Anſicht ihrer Theorie durchzudringen. Die Thatkraft der Vernunft iſt eigentlich die Willkühr, d. h. das Vermögen der Entſchließungen, ſo, wie ich entſchloſſen bin, handle ich auch, wenn ich meinen Entſchluß vor Ausführung der Handlung nicht wieder ändere. Zum Entſchluß giebt der Wille die Beſtimmungsgründe. Wollen iſt aber nur eine beſondere Art des Begehrens; das Begehren entſteht dadurch, daß Vorſtellungen zu Antrieben werden, dieſe Antriebe entſpringen aus Trieben, und die Triebe ſind eigentlich die verſchiedenen Theile des Vermögens ſich zu intereſſiren; des Intereſſes aber werden wir uns durch intereſſirte Gefühle der Luſt und Unluſt bewußt. Wie kommen wir hier alſo

---

tigkeit des Geiſtes genannt wird, darf nicht mit der unmittelbarſten Anwendung der Begriffe Receptivität und Spontaneität auf dieſe praktiſchen Vermögen verwechſelt werden. Die Thatkraft hängt in allen ihren Lebensäußerungen von der zur Begierde anregenden Luſt des Gemüthes ab, und ſo iſt dieſes im Ganzen des Lebens die Erregbarkeit der Thatkraft. Aber bey der beſondern Betrachtung des Gemüthes erkennen wir auch dieſes für ſich ſchon als eine erregbare Selbſtthätigkeit. Die ſinnliche Luſt im Angenehmen gehört dann dieſer Erregbarkeit des Gemüthes, während die reine Luſt an dem in ſich Guten, Geiſtesſchönen, der reinen Selbſtthätigkeit deſſelben zugeſchrieben werden muß.

vom Gefühl der Luſt und Unluſt zum Intereſſe, zum Trieb, zum Antrieb, zur Begehrung, zum Wollen, zum Entſchluß, zur Handlung? Dieſe verſchiedenen Verhältniſſe müſſen gegen einander erwogen werden, um eine Einſicht in die Organiſation einer handelnden Vernunft möglich zu machen, und den Urſprung philoſophiſcher Principien aus ihr erklären zu können.

Wir müſſen alſo hier zunächſt die einzelnen Arten dieſer inneren Thätigkeiten einer näheren Unterſuchung unterwerfen.

Erſtes Buch.

Unterſuchungen der praktiſchen Vermögen unſers Geiſtes.

Erſter Abſchnitt.

Vom Gefühl der Luſt und Unluſt.

a) Das Gefühl der Luſt und Unluſt im Allgemeinen.

§. 165.

Die Ausdrücke Gefühl der Luſt und Unluſt oder Wohlgefallen und Mißfallen ſind zweydeutig. Gefühl, Herz, oder auch Liebe iſt die innere Lebendigkeit unſers praktiſchen Weſens, das Vermögen uns zu intereſſiren, die Receptivität der handelnden Vernunft im Gegenſatz der Thatkraft als ihrer Energie (in Muth, Tapferkeit und Geduld). Neben dem heißt aber Luſtgefühl oder Wohlgefallen auch nur die Beurtheilung eines Gegenſtandes als zweckmäßig. Dieß wäre ein nur theoretiſches Verhältniß, welches zu jenem praktiſchen hinzukommt, nur, um es vor der Erkenntniß aufzufaſſen. Hierin gehörte nicht das Gefühlvermögen, ſondern nur dasjenige, wodurch ſich dieſes auf die Begriffe von Werth und Zweck bezieht, der handelnden Vernunft. Das Gefühl wäre hier nichts als Beurtheilung und das Vermögen deſſelben theoretiſche Urtheilskraft, welche ein Geſetz des Werthes und Zweckes auffaßt und das einzelne nach dieſem beſtimmt. Die Natur dieſer theoretiſchen Urtheilskraft kennen wir ſchon; Fühlen

ſteht hier nur dem Schließen entgegen, wo in letzterem eine vermittelte Thätigkeit der Urtheilskraft vorkommt, dagegen im Gefühl, wie im praktiſchen Takt, im Gewiſſen und jedem Luſtgefühl ein Urtheil unmittelbar gefällt wird. Zuweilen unterſcheidet ſich beydes ſchon in der Sprache. Wir unterſcheiden in der Kunſt den Liebhaber und Kenner, den, der Geſchmack an Muſik oder Gemälden hat, von dem, der Geſchmack für beydes hat. Der erſte liebt Muſik und Gemälde, der andere hat ein gebildetes Urtheil über ihre Schönheit. Eben ſo, wenn wir einen Menſchen gewiſſenlos nennen, ſo ſprechen wir ihm nicht das Urtheil über den ſittlichen Werth ſeiner Handlungen ab, wie etwa einem rohen Wilden, ſondern nur das Herz, welches von dieſer Beurtheilung getroffen würde.

Es zeigen ſich alſo hier die eigenthümlichen Verhältniſſe der Luſt und Unluſt ſelbſt immer durch ein theoretiſches Verhältniß der Beurtheilungen nach einem Geſetze der Luſt. Hier kommt nun für eine geſunde Theorie erſtlich alles darauf an, dieſes beurtheilende Gefühl genau von der Empfindung des Sinnes zu ſondern. Das Gefühl gehört einer ſelbſtthätigen Erkenntnißkraft, und dieſer Unterſchied wird für das Luſtgefühl höchſt wichtig. Jede Empfindung iſt nämlich wirklich mit einem Luſtgefühl von Vergnügen, Gleichgültigkeit oder Schmerz begleitet, mit einem Gefühl des Angenehmen oder Unangenehmen, ſinnlicher Luſt oder Unluſt. Unterſcheiden wir alſo hier nicht Empfindung und Gefühl, ſo erhalten wir in allen Luſtgefühlen nichts als eine Wiederholung dieſer Sinnenluſt. Alles, was uns gefällt, wäre in dem, daß es gefällt, angenehm, und ſomit würden alle Beſtimmungsgründe der Luſt

gleichartig in dem, was die Wirkung aufs Gefühl der Luſt und Unluſt betrifft; wir gelangten auf dieſelbe Weiſe durch ſinnliche Eindrücke zur Neigung, durch Grundſätze der Vernunft für den Willen zum Charakter, oder durch reflectirte Formen der Anſchauung zum Schönen. Denn dieſe Wirkung aufs Gefühl wäre jedesmal die Annehmlichkeit in der Empfindung ſeines Zuſtandes, und da ſich alle unſre Beſtrebungen doch endlich im Praktiſchen als ihrem Ziele vereinigen, ſo könnte man uns keine andere Schätzung der Dinge und ihres Werthes zumuthen, als diejenige, welche in dem Vergnügen beſteht, das ſie verſprechen. Auf die Art, wie wir dazu gelangen, kann es nicht ankommen, und da doch nur die Wahl der Mittel hier zwiſchen der einen und andern Handelsweiſe den Unterſchied macht, ſo könnten Menſchen einander nur der Thorheit, niemals aber der Niederträchtigkeit oder Bosheit beſchuldigen, denn in jedem wäre doch nur das gleiche Streben nach Vergnügen, dem ein jeder nur nach ſeinem Geſchmacke und ſeiner Einſicht nachgienge. So gienge uns alſo durch Vernachläſſigung dieſes Unterſchiedes (nach Kants Darſtellung, die wir hier wiederholt haben) das ganze Gebiet der Aeſthetik und der praktiſchen Philoſophie verloren. In der That bedeutet ſelbſt auch beym Angenehmen das Gefühl der Luſt etwas ganz anders als die Empfindung des Sinnes, die zur Erkenntniß gehört. Die Empfindung ſelbſt iſt ein gezwungener, veränderlicher Zuſtand des erkennenden Subjectes, in welchem dem Gemüthe von der dunkelſten Vitalempfindung bis zur beſtimmteſten Organempfindung in Farbe und Ton immer eine Anſchauung eines gegenwärtigen Gegenſtandes dunkler oder klarer gegeben wird, welche die Empfindung als

Erkenntnißthätigkeit bestimmt. Dabey ist aber die Empfindung ganz subjectiv als Gemüthszustand im Verhältniß zur Beförderung oder Hemmung meiner Lebensthätigkeit, sie ist mehr oder weniger zweckmäßig oder zweckwidrig für meine Lebensäußerung überhaupt, und durch dieses Verhältniß findet sich das beurtheilende Lustgefühl erst zu ihr hinzu, welches also mit ihr selbst gar nicht eins und dasselbe ist.

Wir wollen jenes Innere der praktischen Empfänglichkeit unseres Geistes, wodurch das Gesetz der Lust und des Werthes bestimmt wird, das Herz unsers Geistes oder das Gemüth nennen, jenes theoretische Vermögen hingegen die Dinge nach dieser Regel der Lust zu beurtheilen, das Lustgefühl.

§. 166.

Hier macht sich die erste in die Beobachtung fallende Unterscheidung des Gefälligen und Mißfälligen, der Lust und Unlust, nach einem solchen theoretischen Verhältniß der auffassenden Erkenntniß. Die Lust ist intuitiv (nach Kant ästhetisch), wenn der Gegenstand nach Verhältnissen anschaulicher Vorstellungen als gefällig oder mißfällig beurtheilt wird; die Lust ist hingegen intellectuell bey dem, was nach Begriffen gefällt. Nach diesem Unterscheidungsgrund trennt sich das Angenehme, Schöne und Gute. Die Lust am Angenehmen und Schönen ist intuitiv, die am Guten intellectuell; das Angenehme gefällt durch die Empfindung schon vor der Beurtheilung, das Schöne gefällt nur in der Beurtheilung, das Gute endlich nach der Beurtheilung. Bey dem Angenehmen ist mit der Empfindung das Moment der Lust oder Unlust am

Gegenſtande ſchon gegeben, das ausſprechende Gefühl kommt mit der Beurtheilung nur hinterher; das Schöne hingegen gefällt auch in der Anſchauung, aber die Luſt am Schönen iſt ganz contemplativ, es gefällt in der Beſchauung, eben nur wiefern ich die Form des Gegenſtandes beurtheile; endlich beym Guten wird meine Luſt vom Gegenſtande eben erſt durch die Billigung oder Mißbilligung beſtimmt, ich beurtheile ihn nach einer Regel der Luſt und lege ihm durch dieſe Beurtheilung erſt ſeinen Werth bey. Die Luſt iſt alſo beym Angenehmen ſchon vor allem Urtheil über den Gegenſtand gegeben, beym Guten wird ſie erſt durch das Urtheil beſtimmt, beym Schönen aber liegt ſie eben im Beurtheilen des Geſchmackes ſelbſt.

Mit dieſer Unterſcheidung vereinigt ſich noch die andere, daß die Luſt am Angenehmen und Guten *intereſſirt* iſt, die am Schönen und Erhabenen aber *unintereſſirt*. Nur müſſen wir dabey das Intereſſante vom Intereſſirten wohl unterſcheiden. Etwas ſehr Intereſſirtes iſt oft höchſt unintereſſant und das Unintereſſirte dagegen oft das Intereſſanteſte. Das Intereſſante nämlich iſt Gegenſtand eines Intereſſe, das Intereſſirte hingegen enthält ein Intereſſe in ſich. So intereſſant alſo auch das Schöne und das Gefühl für daſſelbe ſeyn mag, ſo iſt es doch eben das Charakteriſtiſche deſſelben, daß die Luſt an demſelben gar nicht intereſſirt iſt, kein Intereſſe in ſich enthält.

In allem Gefühl von Luſt und Unluſt urtheilen wir nämlich über Zweckmäßigkeit, das heißt über Werth und Unwerth. Der Werth aber führt zum Intereſſe, wenn er Werth *für mich ſelbſt* iſt; wenn die Vernunft nach einer Regel deſſen, was *für ſie* Werth

hat, beurtheilt, so entsteht ihr ein interessirtes Lustgefühl am Angenehmen oder Guten. Als Schön aber beurtheilen wir unmittelbar nur eine Harmonie der Form als Zweckmäßigkeit eines Dinges in sich selbst. Auch hier wird unsre Beurtheilung auf eine Vorstellung vom Werthe bezogen, aber nicht auf den Werth, den die Vernunft hat oder in Beziehung auf sich ansetzt, sondern auf den Werth, den die Natur dem Dinge selbst gibt als einem Analogon der Vernunft. Das Angenehme und Gute gehört zur Teleologie des Gemüthes, es ist das für uns Zweckmäßige, das Schöne und Erhabene hingegen gehört zur Teleologie der Natur, es ist das in sich Zweckmäßige, dem die Natur den Werth gibt, wie der Vernunft. Wir können dem gemäß unterscheiden, ein Wohlgefallen der Neigung, ein Wohlgefallen an dem, was wir schätzen oder achten, und ein Wohlgefallen der Gunst.

Der Neigung gehört das Wohlgefallen am angenehmen. Bey dem, was der Neigung gefällt, gibt sich die Vernunft das Gesetz des Werthes selbst. Der Schätzung und Achtung gehört das Wohlgefallen am Guten. Bey dem, was die Vernunft schätzt oder achtet, erkennt sie eine gegebene Regel des Werthes, das heißt einen Zweck an, welchem sie ihr Urtheil unterwirft. Der Gunst gehört das Wohlgefallen am Schönen. Bey dem, was die Vernunft mit Gunst beurtheilt, findet sich ein freyes Wohlgefallen weder nach einer vorgeschriebenen noch selbst gegebenen Regel; es gefällt dies rein um sein selbst willen, nicht durch die Vergleichung mit etwas anderem.

Dieser Unterschied der interessirten und uninteressirten Lust führt uns näher auf das Verhältniß des Ge-

müthes und des Luſtgefühls zum Begehrungsvermögen. Der Sacherklärung nach ſind Gemüth als Vermögen der Luſt und Unluſt und Trieb als Begehrungsvermögen eins und daſſelbe unter den Vermögen unſers Geiſtes; aber darum ſind doch Luſtgefühle und Begierden verſchiedene Arten von Geiſtesthätigkeiten. Es ſtehen ein contemplatives Gebiet unſers Lebens unter der Herrſchaft der Luſtgefühle und ein praktiſches Gebiet der Begierde, des Willens, der That neben einander, ohne ganz zuſammenzufallen. Der menſchliche Verſtand bildet ſich durch ſeine Thaten ſein Leben ſelbſt; aber dies geſchieht doch immer nur auf eine ſehr untergeordnete Weiſe in einem von der höheren Macht der Natur eng umſchloſſenen Gebiet. Daher bleibt ſein Leben immer zuoberſt von fremder Gewalt abhängig. Wir überblicken im Weſen der Dinge ein unendlich größeres Ganzes, in welchem das Thatleben der Menſchen nur ein kleiner untergeordneter Theil iſt. Daher findet ſich in uns für den Standpunct der Betrachtung und geſchieden von den Zwecken des thätigen Lebens ein eignes Gebiet der Ausbildung der Luſtgefühle, des Gemüthes, des Lebens in der Liebe, gleichſam des reinen Wunſches ohne Begierde und That. Dieſem gehört die Gunſt, die unintereſſirte Luſt am Schönen. Hingegen die der Begierde und dem Willen näher verbundene Luſt am Angenehmen und Guten gehört dem Thatleben unmittelbarer.

Da wir nun hier die Theorie unſrer handelnden Vermögen überhaupt ſuchen, ſo liegt uns das Intereſſe am nächſten, weil in der intereſſirten Luſt eben das für mich Zweckmäßige, dasjenige beurtheilt wird, was für mich den Werth erhält. Dieſes Intereſſe bezieht

ſich immer auf das Begehrungsvermögen oder die Thatkraft der Vernunft, denn etwas begehren oder am Daſeyn deſſelben ein Wohlgefallen finden, iſt für uns eins und daſſelbe. Eben das Intereſſe an einem Gegenſtand iſt es, welches der Vorſtellung deſſelben die für das Begehren geforderte Cauſalität in unſerm Geiſte mittheilt. Die intereſſirte Luſt iſt alſo offenbar kein bloß theoretiſches Eigenthum des beurtheilenden Gefühls, ſondern ſie entſpringt aus dem Herzen ſelbſt, aus der praktiſchen Empfänglichkeit. Wir wollen alſo zuerſt dieſe unſre intereſſirten Luſtgefühle einer näheren Unterſuchung unterwerfen.

b) Von der Luſt am Angenehmen.

§. 167.

Angenehm oder unangenehm iſt uns dasjenige, was uns Genuß oder Leiden, Vergnügen oder Schmerz bringt. Vergnügen aber iſt die Luſt bey der Empfindung. Die Luſt am Angenehmen iſt alſo jederzeit eine ſinnliche Luſt, über die wir nur durch die ſinnliche Wahrnehmung ſelbſt und nach der Wahrnehmung ein Urtheil haben. Empfindung war ein ganz paſſiver Lebenszuſtand, zu dem der Geiſt genöthigt wird, in dieſem liegt uns denn auch unmittelbar Vergnügen oder Schmerz. Daß die Luſt dabey immer intereſſirt iſt, fällt leicht ins Auge, beym Vergnügen iſt es uns nicht nur um Contemplation, ſondern um den Genuß ſelbſt zu thun, ohne alles Urtheil darüber.

Für dieſe Luſt am Angenehmen müſſen wir alſo erſtlich bemerken, was uns hier unmittelbar gefällt oder mißfällt, iſt unſer eigner Empfindungs-

zuſtand. Das Urtheil über die Annehmlichkeit eines Gegenſtandes beſtimmt dieſen eigentlich gar nicht als den Gegenſtand der Luſt, ſondern wenn wir irgend einen äußern Gegenſtand, eine Speiſe, eine Gegend, den Umgang mit einem Menſchen angenehm nennen oder unangenehm, ſo geſchieht dies nur, weil er auf unſre Empfindung wirkt, uns Vergnügen macht oder das Gegentheil; dieſes Vergnügen ſelbſt aber liegt zunächſt immer im Empfindungszuſtand. Es fragt ſich dann weiter, worin liegt die Regel, nach welcher wir unſre Empfindungszuſtände unmittelbar mit Wohlgefallen oder Mißfallen beurtheilen? und darauf müſſen wir antworten: alle Luſt oder Unluſt am Angenehmen beruht auf einer Beförderung oder Hemmung meiner Lebensthätigkeit und das Gefühl der Luſt iſt hier eine Beurtheilung der Zweckmäßigkeit meines Empfindungszuſtandes in Rückſicht meiner Lebensäußerung. Es iſt das Steigen oder Fallen und das mehr oder weniger ungehinderte Fortfließen meiner Lebensthätigkeit, welches uns Vergnügen und Genuß beſtimmt. Unſer inneres Weſen iſt Thätigkeit und Leben. Dasjenige, was dieſem Leben ſeinen Grad und die Veränderungen dieſes Grades beſtimmt, kann alſo nur eine Einwirkung von Außen ſeyn; daher ſchließt ſich das Gefühl der Luſt hier immer an die Empfindung des Sinnes an und hängt unmittelbar vom Zuſtande des Körpers, dem vortheilhaften und nachtheiligen Einfluß auf denſelben und im Großen von Geſundheit und Krankheit ab. So geht alſo von dieſen ſinnlichen Beſchränkungen alles unſer Genießen oder Leiden aus.

Die erſte Folge hieraus iſt, daß uns jedes Vergnügen durch die Befriedigung eines Bedürfniſſes wird,

wir fühlen dieſe Luſt nur durch den Wechſel von Bedürfniß und Befriedigung deſſelben. Nur die Beſchränkung meiner Lebensthätigkeit macht mir den Wechſel von Vergnügen und Schmerz möglich. Das Fallen derſelben und die Hemmung erweckt das Gefühl des Schmerzens, das Steigen, die Begünſtigung (durch Stärkung oder Beruhigung) und ein den Bedürfniſſen entſprechender Wechſel ein Gefühl von Vergnügen. Bleibende Höhe der Lebensthätigkeit hingegen wird die Luſt leicht dem Bewußtſeyn entziehen und ſo ungeachtet der innern Behaglichkeit und Stimmung zur Freude nur ein Gefühl von Gleichgültigkeit geben *).

Die einzelnen Beſtimmungen des unmittelbaren Vergnügens ſind ſo mannichfaltig als die Organe unſrer Sinne, ſo mannichfaltig als unſre äußeren oder inneren Empfindungen. Das Vergnügen entſpringt hier im einzelnen Sinnengenuß aus einzelnen reger oder auch nur merklicher gemachten Thätigkeiten bey der Empfindung, und wird durch ſteigende Thätigkeit oder durch eine Reihenfolge abwechſelnder Thätigkeit begün-

*) In der frühern Darſtellung hatte ich hier nach Kant und anderen die Behauptung ausgeführt, daß auch das geſundeſte Leben in einem beſtändigen Spiel wechſelnder Schmerzen und Vergnügen beſtehe. Dieſe Behauptung finde ich jetzt unrichtig. Das Gefühl der Hemmung der Lebensthätigkeit iſt ſchmerzlich, aber das ſinnliche Lebensſpiel beſteht nicht immer im Wechſel von Hemmungen und Steigerungen, ſondern oft nur im Wechſel verſchiedenartiger Anregungen, welche alle vergnügend bleiben, wenn ſie der Befriedigung angeregter Bedürfniſſe entſprechen. Anſtrengung und Ruhe, Hunger und Sättigung bleiben beyderſeits vergnügend, wenn ſie dem wechſelnden Bedürfniß Befriedigung bringen.

ſtigt werden. Das Luſtgefühl hängt hier alſo immer von der Empfindung der Luſt ab, die Luſt ſelbſt aber bezieht ſich nicht eigentlich auf die Empfindung, ſondern auf das Spiel meiner Lebensthätigkeiten in ihr. Die Luſt am Angenehmen geht auf mein Leben, ſeine Aeußerung und mein Lebensgefühl ſelbſt und iſt nur deshalb immer bey der Empfindung, weil in dieſer allein das Steigen und Sinken meiner Lebensthätigkeit, der Zuſtand meiner Lebensäußerung beſtimmt wird. Das Luſtgefühl am Angenehmen iſt alſo nichts anders als die Beurtheilung der Zweckmäßigkeit meines jedesmaligen Zuſtandes in Rückſicht des Lebens. Das hier zu Grunde liegende Geſetz des Intereſſe, welches wir eigentlich ſuchen, iſt folglich: Ich intereſſire mich für mein Leben ſelbſt und die Aeußerung deſſelben in jedem einzelnen Zuſtande, ich gebe dieſem Leben ſelbſt einen Werth und mein theoretiſches Luſtgefühl am Angenehmen entſteht, indem ich den einzelnen Zuſtand meines Lebensgefühls nach dieſer Regel beurtheile; die praktiſche Beſtimmung des Intereſſes ſelbſt für das Herz liegt aber im Genießen oder Leiden ſchon unmittelbar in den Verhältniſſen der Lebensäußerung ſelbſt, und muß alſo dem Urtheil darüber vorhergehen.

§. 168.

Indeß bleiben es die erſten ſinnlichen Aufregungen nicht allein, was uns Genuß und Schmerz, Freude und Leid beſtimmt. Sie werden vielmehr modificirt erſtlich durch jene Vereinigung aller meiner Vitalempfindungen in eine Einheit des allgemeinen Lebensgefühls im Selbſtbewußtſeyn, wovon wir ſchon früher

(§. 17.) geſprochen haben, zweitens aber auch durch die theoretiſche Ausbildung des ſinnlich angeregten Luſtgefühls durch Phantaſie und denkenden Verſtand.

Die einzelnen Aufregungen zu Vergnügen oder Schmerz vereinigen ſich innerlich in einem Bewußtſeyn zu einem allgemeinen Lebensgefühl. Das Luſtgefühl am Angenehmen ſchmiegt ſich daher genau dem Bewußtſeyn meiner lebendigen inneren Thätigkeit im innern Sinne überhaupt an. In dem innern Bewußtſeyn vereinigen ſich alle einzelnen Reizungen der Nerven zu einem Totaleindruck auf unſer Gefühl, worin durch die Zuſammenwirkung aller Vitalempfindungen in jedem Augenblick ein allgemeines ſinnliches Lebensgefühl entſteht, nach dem wir eigentlich immer unſer unmittelbares Wohlbefinden abmeſſen. In dieſem einen Gefühl fließen alle einzelnen angenehmen oder unangenehmen Gefühle zuſammen, ſie mögen von augenblicklicher Befriedigung einer Neigung herrühren oder durch Hoffnung und Furcht veranlaßt werden. Daraus reſultirt dann ein Ganzes unſers Gefühlszuſtandes, welches wir die jedesmalige Laune des Menſchen nennen. Dieſe Laune als Gemüthsſtimmung iſt es, zu welcher eigentlich Heiterkeit und Traurigkeit, Frohſinn und Trübſinn gehören; dieſe und nicht die einzelne ſinnliche Luſt oder Unluſt beſtimmt es, ob wir uns momentan glücklich oder unglücklich fühlen, im genießenden oder leidenden Gemüthszuſtand befinden.

Zu dieſer Verſchmelzung der einzelnen Empfindungen in ein allgemeines ſinnliches Luſtgefühl kommen dann ferner noch die bloß theoretiſchen Abſtufungen der Beurtheilung, indem die Regel der Luſt zwar zunächſt nur ſinnlich gegeben wird, ihre Vorſtellungen nachher

aber nicht nur vor der Phantaſie wieder aufgefaßt, ſondern auch noch vor dem Verſtande geändert, und endlich gar idealiſirt werden, ſo daß endlich die Vereinigung unſrer ganzen Erkenntnißkraft in Anſpruch genommen wird, um das Endurtheil über unſer Glück oder Unglück, über unſer Wohl oder Uebelſeyn zu beſtimmen.

Auch von dem Kontraſt zwiſchen Sinn und Einbildungskraft in der Art wie ſie Vergnügen und Schmerz auffaſſen, haben wir ſchon oben (§. 42.) geſprochen. Da ſahen wir, daß der Sinn nur auf Befriedigung des Bedürfniſſes ausgeht, womit der Genuß ſich ſelbſt vernichtet. Im Genießen zu leben, das iſt eigentlich erſt Sache der Phantaſie, denn dieſe befreyt den Genuß vom Augenblick der Gegenwart, und gibt ihm Dauer. Sie ſetzt einerſeits den Blick in die Zukunft hinzu, und giebt uns dadurch Hoffnung und Furcht, in denen nachher allein unſer Genuß ſich bewegt. Wir genießen dann mehr durch den Kampf von Furcht und Hoffnung und durch die Steigerungen der letztern, durch die Ausſicht auf die Befriedigung als in der Befriedigung ſelbſt. Auf der andern Seite verändert ſie die erſte ſinnliche Regel eben ſo ſtark durch Erinnerung an die Vergangenheit und das ganze Spiel ihrer Aſſociationen aus dieſer (nach §. 33.). So wirkt Vorſtellung, Begierde und Gefühl wechſelſeitig auf Gefühl zurück, und verwandelt uns Vergnügen in Schmerz und Schmerz wieder in Freude. Wir können dieſen zweyten Einfluß der Phantaſie im Allgemeinen Sympathie nennen, indem hier nicht nur in tauſendfachen Verſchlingungen meiner eignen Gefühle, dem wirklichen Gefühle des Augenblicks eigne Mitgefühle beygegeben werden, ſondern zum ganzen eignen

Gefühl auch noch durch dieſe Aſſociationen das Mitgefühl mit andern hinzu gegeben wird, und das Gefühl für andere, ſo daß endlich der eigne Schmerz zum hohen Genuſſe werden kann, weil er für Freunde oder eine Idee erlitten wird.

So ſteigert ſich die erſte ſinnliche Luſt zu Freude und Leid erſt vor der Phantaſie, weiter aber erhebt der Verſtand ſich noch zu Glück und Unglück. Das Urtheil des Verſtandes wirkt ſehr mannichfach auf unſer Gefühl für das Angenehme ein; es bringt uns die Regel der Klugheit hinzu, welche den intenſiven und protenſiven Werth des Genuſſes gegen einander abwägt und das Angenehme mit dem Nützlichen vergleicht. Dieſes Nützliche iſt eine Art des Guten, von dem wir hier noch nicht ſprechen, allein auch im Maaße der Annehmlichkeit ſelbſt verändert das Urtheil des Verſtandes gar vieles. Betrachten wir das Angenehme nur für ſich, und nicht verglichen mit dem Guten, ſo zeigt ſich doch auch da die Macht des Verſtandes, indem er, anſtatt des eignen Genuſſes, uns den Maaßſtab unterſchiebt, nach der Meinung anderer in der Geſellſchaft genießen zu wollen. Der Geſchmack, welcher Annehmlichkeiten beurtheilt, dürfte ſich für jeden nur aus ſeiner eignen Wahrnehmung belehren, indem für dieſe Sinnesluſt jeder ſeine eigne Empfindung hat; dieſe natürliche Beurtheilung verlaſſen wir aber gleich, ſobald der Verſtand mit zu Rathe gezogen wird, der ſich in der Geſellſchaft ausbildete. Der Verſtand macht ſich gleich von fremder Meinung abhängig und vergleicht das eigne erſt mit anderen. Durch dieſes vergleichende Luſtgefühl werden die geſelligen Beurtheilungen des Angenehmen ganz umgekehrt, anſtatt des natür-

lichen Bedürfnisses erhalten wir ein conventionelles, anstatt des eignen Geschmackes wird unser Lustgefühl Sklave der Mode. Dieser Einfluß macht es, daß wir großentheils nicht nach eignem Geschmacke, sondern nur nach dem dem fremden Gesetze einer Mode genießen wollen, von der wir selbst nicht sagen können, worauf sie ihr Recht gründe, die sich aber gleichsam als eine öffentliche Meinung über das Angenehme in der Gesellschaft einfindet, und das Urtheil des Einzelnen überstimmt. Wenn die Mode fordert im Winter in einem dünnen Kleide zu frieren, so macht das zunächst nicht dem den Verdruß, der friert, sondern dem, der das feine Kleid zum frieren nach der Mode nicht anschaffen kann, und mancher hungert gern zu Hause, um nur im modischen Kleide ausgehen zu können.

Endlich aber versuchen wir, auch mit diesem Maaßstabe der öffentlichen Meinung über Glück und Unglück noch nicht zufrieden, dieses Glück zu idealisiren, um wenigstens seligen Träumen und dem leeren Wunsche ein Ideal der Glückseligkeit, oder wenn das noch nicht genügt, der Seligkeit vorzuzeichnen. An die Stelle des immer wechselnden Glückes und der Freude, die entflieht, sobald man sie einmal ereilte und fest zu halten wähnte, soll im wahren Leben der Glücklichen dieses Glück zum dauernden Gute werden, und ein fester, sicherer Besitzstand desselben eingeführt seyn. So wähnt man dieß von der Wonne des tausendjährigen Reiches oder der Freuden des Paradieses, wie sie roher ausgezeichnet bey Mahomed oder in Wallhalla zu finden sind, feiner aber von schmachtender Sehnsucht gehofft werden, da, wo alle Tugend belohnt, alle Liebe und Treue vergolten und alle

Freundſchaft wieder vereinigt wird. Wer aber nicht ſelbſt Actien bey dieſer Spekulation auf die ewige Seligkeit genommen hat, dem wird die ganze Erzählung der Schwärmerey verdächtig bleiben, indem alles Glück für Ideale ſich gar nicht zu eignen ſcheint. Der Genuß beſteht nur im Kampfe und ſetzt Bedürfniß voraus; nur im Wechſel der Beſchränkungen wird das Vergnügen gefühlt, und wo gar kein Bedürfniß iſt, bliebe uns nur Gleichgültigkeit übrig, die Seligkeit der Götter des Epikur. Genuß und Glück kommen unſerm Leben eben nur zu, wiefern es an den Sinn gebunden iſt, alſo nur nach dem in uns, was mit aller Idee in Widerſpruch iſt. Wollen wir hier idealiſiren, ſo erhalten wir anſtatt des Glückes den völlig leeren Gedanken eines abſolut bedürfnißloſen Lebens, welches dieſen ganzen Maaßſtab des Werthes nicht kennt.

Das Reſultat dieſer Unterſuchung des Angenehmen wird alſo: ſo ſehr durch die weiteren Umgeſtaltungen, durch Phantaſie und Verſtand ſich die urſpünglichen Verhältniſſe verſtecken mögen, ſo iſt doch der Quell alles Genuſſes nur das Intereſſe für die eigne Lebensäußerung, wie dieſe in der Empfindung vorkommt, nur nach dieſem Momente als Sinnenluſt können wir den Genuß mit andern Arten des Werthes vergleichen.

c) Von der Luſt am Guten.

§. 169.

Gut iſt dasjenige, was dem Verſtande nach Begriffen gefällt; es iſt Gegenſtand einer verſtändigen Luſt, die ſich nach Begriffen beurtheilen läßt. Nach dieſem Ausdruck gehört dieſe Unterſcheidung alſo nur

dem theoretiſchen Vermögen des Luſtgefühls; gut nenne ich einen Gegenſtand, wenn er nach Begriffen als zweckmäßig beurtheilt wird. Wir unterſcheiden ſo erſtlich nach Kant das Gute vom Schönen und Angenehmen. Um etwas gut zu finden, muß ich jederzeit wiſſen, was der Gegenſtand für ein Ding ſeyn ſoll, das heißt: ich muß einen Begriff von ihm haben. Ein Urtheil über Schönheit fordert das nicht nothwendig. Blumen, freye Zeichnungen oder die Töne einer Melodie bedeuten nichts, hängen von keinem beſtimmten Begriffe ab und gefallen doch. Aber doch muß das Wohlgefallen am Schönen von der Reflexion über einen Gegenſtand, die zu irgend einem Begriffe, unbeſtimmt welchem, führt, abhängen, und dadurch unterſcheidet es ſich vom Angenehmen, welches ganz auf der Empfindung beruht. Vom Angenehmen iſt das Gute aber auch ganz unterſchieden, wiewohl beyde Begriffe oft mit einander verwechſelt werden. Das Angenehme für ſich ſtellt ſeinen Gegenſtand nur in Beziehung auf den Sinn vor, und muß erſt durch den Begriff eines Zweckes unter Regeln des Verſtandes gebracht werden, um als Gegenſtand des Willens gut zu heißen. Dann ſprechen wir aber auf eine ganz andere Weiſe vom Wohlgefallen, wie man ſchon daraus ſehen kann, daß beym Guten immer erſt die Frage entſteht, ob es für ſich oder nur in Rückſicht auf ein anderes, als etwas Nützliches, gut ſey, die beym Angenehmen gar nicht Statt findet; denn alles Angenehme gefällt als ſolches unmittelbar für ſich. So unterſcheiden wir denn auch gelegentlich ſchon in den gemeinſten Ausdrücken das Angenehme vom Guten. Eine Speiſe z. B. ſchmeckt wohl angenehm, aber ſie iſt dem Kranken nicht gut, ſie behagt

wohl unmittelbar den Sinnen, aber ſie mißfällt dem Verſtande, wenn er auf die Folgen ihres Genuſſes für die Geſundheit ſieht. Auch in der Beurtheilung dieſer Geſundheit ſelbſt kann man denſelben Unterſchied wieder bemerken. Sie iſt jedem, der ſie beſitzt, angenehm, wenigſtens negativ als Entfernung aller körperlichen Schmerzen. Um aber zu ſagen, daß ſie gut ſey, muß man ſie noch durch Vernunft auf Zwecke richten, indem wir ſie als einen Zuſtand anſehen, der uns zu allen Geſchäften aufgelegt macht. Eben ſo zeigt ſich der Unterſchied in der Beurtheiluug der Glückſeligkeit. Wollen wir die größte Menge dauerhafter Annehmlichkeiten des Lebens ein wahres Gut nennen, ſo ſtimmt das nicht mit den höchſten Begriffen unſrer Vernunft vom Guten. Annehmlichkeit iſt Genuß. Wäre der ein wahres Gut, warum ſollten wir uns da über die Mittel bedenken, um dazu zu gelangen, jedes Mittel müßte auch gut ſeyn, welches ihn verſchaffte. Aber ſo urtheilen wir nicht, vielmehr werden wir der Exiſtenz eines Menſchen gar keinen Werth geben, wenn er nur lebt, um zu genießen, wenn er auch in der Abſicht noch ſo geſchäftig wäre, ſelbſt wenn er dabey andern, die auch nur aufs Genießen ausgehen, als Mittel dazu aufs beſte beförderlich iſt, wenn er das nur thut, um durch Sympathie jenes Vergnügen mit zu genießen. Nur das, was wir thun ohne Rückſicht auf Genuß, unabhängig von dem, was uns die Natur auch leidend verſchaffen könnte, giebt unſerm Daſeyn als der Exiſtenz einer Perſon einen wahren Werth, Glückſeligkeit hingegen mit der ganzen Fülle ihrer Annehmlichkeiten iſt noch bey weitem kein unbedingtes Gut.

§. 170.

Das Gute iſt überhaupt von drey Arten. Erſtlich finden wir Einiges gut, nur weil es nützlich oder brauchbar iſt; Anderes aber nennen wir für ſich ſelbſt gut. Das Nützliche iſt nur gut für irgend einen gegebenen Zweck außer ihm; das für ſich Gute hat den Werth in ſich ſelbſt. Das Nützliche gefällt alſo nur als Mittel durch etwas Anderes, welches zuletzt entweder etwas unmittelbar Angenehmes oder an ſich Gutes ſeyn muß. Hier liegt alſo dem Luſtgefühl keine eigene Regel des Werthes zu Grunde.

Das für ſich ſelbſt Gute, dem wir einen innern Werth nach Begriffen beylegen, iſt dann wieder von zweyerley Art.

Wir geben zunächſt dem allen einen inneren Werth, was zu perſönlichen Eigenſchaften, zur Ausbildung und Vollkommenheit des Menſchen, vorzüglich zur Bildung des Geiſtes gehört, auch abgeſehen von allem Nutzen, den wir daraus ziehen können. Nach dieſem Maaßſtabe des Guten mißt ſich gewöhnlich unſer Urtheil über eignen Werth und Zufriedenheit mit uns ſelbſt ab. Wenn beym Angenehmen der Werth einem paſſiven Zuſtand des Gemüths gegeben wurde, ſo iſt es hier ſchon etwas, was wir thun, was der Beurtheilung unterworfen wird.

Ueber dieſes innere Gute erheben wir aber endlich noch als das höchſte und unbedingte Gute die ſittliche Güte des Willens, Tugend und Charakter. Dieſer gute Wille iſt das Einzige, was ohne alle Vergleichung gut zu nennen iſt; er iſt die oberſte Bedingung, unter der allein wir nur in irgend einem Andern etwas als

wahrhaft gut gelten laſſen. Es kommt aber bey dem Charakter im eminenteren Sinne nur auf das ernſtliche Wollen ſelbſt an, der Erfolg oder Nichterfolg durch äußere Umſtände kann hier dem Werthe weder etwas geben noch nehmen. Die Moralität einer Handlung, in welcher wir den guten Willen bey der Handlung beurtheilen, beſteht uns einzig in der Geſinnung, dem Geſetze zu folgen, ohne irgend auf den Erfolg zu ſehen. Die Ueberzeugung eines Menſchen von dem, was ihm geboten iſt, mag ſeyn, welche ſie will, genug daß er ihr folgt, ſo ſchreiben wir ihm das Höchſte, was wir in ihm gut nennen, den Charakter, den guten Willen zu. Die höchſte Forderung der Güte thun wir alſo an den Willen darin, daß er ſich einem Gebote unterwirft, welches er ſich ſelbſt mit Nothwendigkeit gegeben hat. Es iſt alſo hier über dem guten Willen doch noch etwas, nämlich das Gebot, welches er ſich ſelbſt gibt.

Nach jeder von dieſen drey Arten des Guten zeigt das Luſtgefühl am Guten nur ein mittelbares Beurtheilungsvermögen, nach einer anderweit durch den Willen ſchon gegebenen Regel. Alles Wohlgefallen am Guten iſt mit Intereſſe verbunden, nicht nur das Angenehme und das Nützliche, welches als Mittel zu irgend einer Annehmlichkeit gefällt, ſondern auch jedes in ſich Gute; ja das ſchlechterdings in ſich Gute hat das höchſte Intereſſe von allem. Das Gute iſt überhaupt Object des Wollens, das heißt eines durch Verſtand beſtimmten Begehrungsvermögens. Aber etwas wollen und an deſſen Daſeyn ein Wohlgefallen finden, heißt gleich viel. Jede intellectuelle Luſt hängt alſo eben ſo wie die am Angenehmen mit dem Begehrungsvermögen zuſammen. Das Nützliche hat dabey den

Maaßſtab ſeines Werthes gar nicht in ſich ſelbſt, ſondern nur in dem Zweck, auf den es ſich als Mittel bezieht; das Luſtgefühl gründet ſich auf einen durch Begehren und Wollen gegebenen Zweck, es beſteht nicht für ſich, ſondern immer erſt durch ein gegebenes Geſetz des Begehrens. Die reine Güte des Willens beſtand ferner nur in der Geſinnung, dem Geſetze gemäß zu handeln, was auch geboten ſeyn mag, deshalb aber auch nur, wenn etwas geboten wird. Sie findet alſo auch nur relativ gegen ein Geſetz Statt, welches anderweit ſchon als ſchlechthin gebietend gegeben ſeyn muß, aus dem Weſen des Willens und durch die Idee des höchſten Intereſſe. Endlich bey der dritten Regel war es die perſönliche Vollkommenheit eines Menſchen, nach welcher, was gut ſey, beurtheilt werden ſollte. Hier iſt dieſe Vollkommenheit aber nur ein leerer Größenbegriff, wenn nicht anderwärts her dem Luſtgefühl erſt das Geſetz gegeben worden iſt, wie ein Menſch beſchaffen ſeyn ſoll, und wie er ſich dem gemäß thätig ausbilden könne, wo alſo auch wieder eine gegebene Regel des Wollens vorausgeſetzt wird, nach welcher das Gefühl urtheilt.

Für das Gefühlvermögen iſt alſo das allgemeine Reſultat der Unterſuchung unſrer Luſt am Guten, daß eben, weil das Gute erſt nach der Beurtheilung gefällt, das Princip dieſer Beurtheilung nicht hier entſpringt, ſondern aus dem Weſen des Willens und dem ihm vorgeſchriebenen Zwecke ſchon gegeben ſeyn muß. Das Gefühl des Guten iſt immer eine Beurtheilung der Zweckmäßigkeit eines Gegenſtandes, einer Vorſtellung, einer Handlung u. ſ. w., inwiefern durch das Begehren oder Wollen erſt ein Zweck

gegeben ist, auf den sich unsre Beurtheilung bezieht.

d) Theorie der Lustgefühle.

§. 171.

Es entdeckt sich also im Gefühl der Lust und Unlust nur der Quell der Lust am Angenehmen, als das Interesse, welches das Gemüth an seinem momentanen Lebensgefühl nimmt, indem hier das Gefühl der Lust und Unlust selbst die Regel enthält für das Begehren des Angenehmen und das Verabscheuen des Unangenehmen, in Rücksicht des Guten hingegen erhält das Lustgefühl die Regel seiner Beurtheilung selbst erst von den Gesetzen des Begehrens, es ist für sich ein bloßes Eigenthum des theoretischen Gefühlvermögens, und läßt unsre Untersuchung nicht an das Herz durchdringen, wenn wir nicht zuvor das Begehren untersucht haben.

Wird also nur nach einer Theorie unsrer Gefühle der Lust und Unlust für sich gefragt, so müssen wir sagen: das Vermögen des Gefühls für Lust und Unlust ist für sich reflectirende Urtheilskraft, wiefern sie auf die eigne innere Thätigkeit des Gemüths gerichtet ist. In Rücksicht des Angenehmen begleitet die reflectirende Urtheilskraft den jedesmaligen Zustand meines Lebensgefühls in der inneren Empfindung mit einer beständigen Beurtheilung der Beförderung, Hemmung oder des gleichmäßigen Abflusses desselben, wiefern ich für die Beförderung dieses Lebensgefühls interessirt bin. In Rücksicht des Guten wird die Beurtheilung schon auf eine bestimmte vorausgegebene Regel des Zweckes be-

zogen, ſo daß die beurtheilte Zweckmäßigkeit zugleich eine objective in der Abhängigkeit des Beurtheilten von Zweckbegriffen iſt. Das Wohlgefallen am Angenehmen und Guten bezieht ſich alſo nicht nur auf das Begehren und Wollen, ſondern es enthält auch noch in dem Verhältniß des Intereſſirenden eine ganz eigne Beſtimmung, welche in dem Erkennen und Denken für ſich gar nicht begründet iſt. Dasjenige, was mich intereſſirt oder an deſſen Daſeyn ich ein Wohlgefallen habe, erhält dadurch für mich einen Werth. Einen Werth zu haben, wenn es nicht nur ein mittelbarer Werth für einen andern ſchon vorausgeſetzten ſeyn ſoll, beſteht nicht in einer bloßen Beziehung auf irgend eine Uebereinſtimmung des Dinges der Erkenntniß nach, ſondern es kommt über dieſe darin noch etwas anderes hinzu, welches gar nicht zur Erkenntniß gehört, ſondern den praktiſchen Vermögen des Geiſtes eigenthümlich iſt.

§. 172.

Das Vermögen der Luſtgefühle iſt alſo die theoretiſche Urtheilskraft ſelbſt als Gefühlvermögen überhaupt, welche bey intereſſirter Luſt nur von einer Regel des Werthes in mir in Anſpruch genommen wird. Das Gebiet der Luſtgefühle in meinem Innern iſt alſo das Spiel der Gedanken im Gedankenlauf überhaupt, wie es vom Sinne erregt, von der Aſſociation in Bewegung erhalten und von Einbildungskraft und Urtheilskraft geleitet wird. Die einzelnen Phänomene des Luſtgefühls werden ſich daher in großen Verwickelungen zeigen durch den allgemeinen Einfluß der Aſſociationen, die Verbindung aller Arten von Gefühlsſtimmungen mit einander und den Einfluß der Einbil-

dungskraft auf dieſe. So gehen in der Beurtheilung des Guten ganz theoretiſche Gefühlsſtimmungen allmählich in beſtimmt intereſſirte Gefühle über, z. B. in der Reihe des Aufmerkens, Ueberraſcht werden, Erſtaunen, Bewundern, Hochſchätzen, Achten. Oder die bloße Affection des Intereſſe kommt nach und nach in die Gewalt der Einbildung und Beurtheilung, z. B. in dem Fortſchritt von Genießen und Leiden zur Freude und Traurigkeit, zur Hoffnung und Furcht. Hier müſſen vorzüglich die Emotionen bemerkt werden. Indem das Wohlgefallen und Mißfallen in allen ſeinen Modificationen ſo genau die Lebensthätigkeit in Anſpruch nimmt, und von ihr wieder in Anſpruch genommen wird, zeigen ſich die verwickeltſten Reactionen, wo jenes Luſtgefühl gleich auf die Lebensthätigkeit einwirkt, andere Gefühle erweckt, die Bewegungen des Körpers, z. B. das Athemholen und die periſtaltiſche Bewegung modificirt und ſo wieder Empfindungen erzeugt. Eine ſolche Empfindung, die durch Gefühl erzeugt wird, heißt Emotion, und Emotionen begleiten dann die Gefühle aller Art. Jedes Spiel innerer Thätigkeiten, wie es auch in anderer Rückſicht beurtheilt werden mag, wirkt zugleich in der innern Empfindung mit auf das momentane Lebensgefühl und wird ſo mit einem Gefühl von Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit begleitet. Dieß betrifft nicht nur unmittelbar mein Vorſtellen in der Empfindung oder einzelne Thätigkeiten des Begehrens und Wollens, ſondern auch jedes andere Luſtgefühl, und dasjenige, was darin als ſchön oder erhaben oder als gut beurtheilt wird, wodurch denn leicht die eine Art des Wohlgefallens mit der andern verwechſelt wird, z. B. die Luſt

am Schönen mit der damit verbundenen Annehmlichkeit, die ſelbſt wieder von ſehr verſchiedener Art ſeyn kann. Auf dieſe Weiſe iſt Freude eine Emotion als angenehme Empfindung, welche die Wirkung einer andern Annehmlichkeit oder eines Wohlgefallens am Nutzlichen wird, indem durch eine angenehme Empfindung ein Spiel von Empfindungen entſteht, welches ſich ſelbſt erhält und das Lebensgefühl ſtärkt. Bewunderung und ähnliche Gefühlsſtimmungen ſind mit einem körperlichen Schauer begleitet, eben ſo auch Achtung oder das Wohlgefallen an der Hoheit der Ideen von Tugend und Recht, beſonders in einzelnen Beyſpielen, und an der Erhabenheit in Gegenſtänden der Natur. Hier ſind Luſtgefühl und Emotion daraus ſo nahe verbunden, daß ſich nicht unterſcheiden läßt, welches wohl unmittelbar durch das Wort Achtung bezeichnet ſeyn mag.

Auf ähnliche Weiſe enthält das Wohlgefallen am Schönen in der Beurtheilung der Schönheit eines Gegenſtandes in der Anſchauung immer eine ſich ſelbſt belebende und erhaltende Thätigkeit der Einbildungskraft, welche eine angenehme Empfindung veranlaßt. Dieſe unmittelbare Annehmlichkeit, welche mit der bloßen Beurtheilung des Schönen als ſchön verbunden iſt, und welche uns zunächſt beſtimmt, uns der Anſchauung deſſelben hinzugeben, hat das Vorzügliche vor anderem bloß reizenden in der Unterhaltung, daß ſie mit dem Wohlgefallen am Schönen zugleich mehr Anſprüche auf allgemeine Mittheilbarkeit machen kann, und daß ſie, wiewohl ſie im Genuß unmittelbar bey der Anſchauung iſt, doch nicht ſobald Ueberdruß erregt als ein bloß ſinnlicher Reiz in der Empfindung. Denn

ſobald wir den einzelnen Reiz in der Empfindung eine Zeit hindurch genoſſen haben, ſo werden wir ſeiner überdrüſſig, indem keine Belebung durch ihn mehr empfunden wird, weil das Gemüth in Rückſicht deſſelben paſſiv iſt. Der Genuß unmittelbar in der Beurtheilung des Schönen hingegen erhält ſich länger, weil er eine unmittelbare Belebung der Einbildungskraft durch ihre eigene Thätigkeit vorausſetzt. So gefällt z. B. ſelbſt eine muſikaliſche Kleinigkeit in den angenehmen Tönen der Harmonika anfangs ſehr, aber der ſüße Ton des geſtrichnen Glaſes erweckt weit eher Ueberdruß als der weit trocknere Ton einer Violine oder eines andern Saiteninſtruments. Der letztere unterhält viel länger immer von neuem, indem hier das Vergnügen durch das Wohlgefallen am Schönen geſucht wird, welches ſich durch ſich ſelbſt erhält und nicht nur durch einen Genuß, der bloß auf dem Reizenden der Töne beruht.

Durch dieſes innere Spiel der Luſtgefühle und ihr Verhältniß zu Emotionen iſt es gewiß, daß jede Vorſtellung in uns, ſie mag objectiv nur ſinnlich oder intellectuell ſeyn, doch ſubjectiv mit Vergnügen oder Schmerz, ſo unmerklich beyde auch ſind, begleitet ſeyn wird, weil ſie doch immer das Gefühl des Lebens afficirt. Daher ſchreibt ſich denn auch die häufige Verwechſelung aller Arten von Luſtgefühlen mit bloßen Modificationen des Angenehmen. Mit dieſer Zurückführung alles Wohlgefallens auf Vergnügen durch Reiz und Rührung oder auf ſinnlichen Urſprung aus der Empfindung könnten wir aber keineswegs alles erklären, was die innere Beobachtung wirklich ausweiſt. Auf dieſe Weiſe müßte nämlich alles unſer Urtheil über

das Gefällige oder Mißfällige empiriſch ſeyn, könnte nirgends mit Nothwendigkeit ausgeſprochen werden; es gäbe keine Gründe deſſelben a priori und ich könnte niemand zumuthen, in ſeinem Urtheil über Wohlgefallen, woran es auch ſey, mit mir übereinzuſtimmen. Dagegen zeigt die Erfahrung, daß wir mit allen unſern rein äſthetiſchen Urtheilen in Geſchmacksſachen, ſo wahr die Schönheit mehr iſt als bloßer Reiz und ſubjectiv Rührendes, doch in der That Anſprüche machen auf die Einſtimmung jedes Gebildeten mit unſerm Urtheil und auf mögliche Allgemeingültigkeit unſers Urtheils. Noch mehr aber zeigt dieß das moraliſche Gefühl, deſſen Sprüche alle mit ſtrenger Nothwendigkeit gelten. Wir finden alſo allerdings in dem Wohlgefallen am Schönen und Erhabenen, und in der Achtung des an ſich Guten eine Beurtheilung der Luſt und Unluſt, welche ganz von der ſinnlichen Luſt aus dem bloßen Lebensgefühl unterſchieden iſt und ihren eignen Quell in der Vernunft ſelbſt haben muß.

Dieſen Quell erforſchen wir zunächſt näher durch die Unterſuchung des Begehrungsvermögens, auf welche uns das Wohlgefallen am Guten führt.

Zweyter Abſchnitt.

Von dem Vermögen der Vernunft zum Handeln.

a) Antrieb, Willkühr und Wille.

§. 173.

Handlung nannten wir die Thätigkeit der Vernunft und bemerkten ſchon, daß die Vernunft durch ihr Begehrungsvermögen dazu gelange. Das Begehren beſtand darin, daß eine Vorſtellung auf die Wirklichkeit ihres Gegenſtandes wirkt. Hierin liegt alſo wieder ein theoretiſches Verhältniß gegebener Vorſtellungen im Geiſte zu Grunde, zu welchem erſt ein praktiſches hinzukommt, welches dieſen Vorſtellungen Cauſalität in Rückſicht ihrer Gegenſtände gibt. Das erſte Praktiſche iſt auch hier das Herz oder der Trieb des Menſchen, welcher ſich aber nur an Vorſtellungen äußert, um ihnen das Geſetz des Werthes beyzugeben und ſo aus dem bloßen Erkennen ein ſich Intereſſiren zu machen.

Zeigt ſich an einer Vorſtellung das Moment der Begehrung, hat ſie Cauſalität zur Wirklichkeit ihres Gegenſtandes, ſtellt ſie den Werth des Gegenſtandes für mich vor, ſo heißt ſie ein Antrieb oder eine Triebfeder. Begehrungen kommen alſo dadurch ins Gemüth, daß Vorſtellungen zu Antrieben werden.

In Rückſicht dieſer Antriebe muß nun theoretiſch erſtlich bemerkt werden, der Gegenſtand derſelben kann ſeyn entweder eine mir mögliche Handlung, oder die Wirkung einer mir möglichen Handlung, oder endlich etwas, worauf zu wirken mir unmöglich iſt. Im erſten Falle wirkt der Antrieb darauf hin, mich zur Handlung zu beſtimmen, das heißt: er fordert die Handlung; im zweyten Fall, wenn eine Wirkung meiner Handlungen den Gegenſtand eines Antriebes macht, ſo heißt die Begehrung ein Streben nach dem Ziel, iſt endlich der Gegenſtand etwas, auf welches ich nicht wirken kann, ſo bleibt anſtatt der Begehrung ein bloßer Wunſch. Alles Streben ſetzt vermittelnde Thätigkeiten der Erkenntniß voraus, in denen der Gegenſtand meines Strebens als Wirkung meiner Handlungen erkannt wird; allem unſerm Handeln liegen alſo ſolche Begehrungen zu Grunde, deren Gegenſtand unmittelbar unſre Handlung iſt.

Die eigene Cauſalität eines Antriebs iſt das Fordern einer Handlung; wenn mich dieß zur Handlung beſtimmt, ſo heißt der Antrieb ein Beſtimmungsgrund des Willens. Aber bey weitem nicht jeder Antrieb wird zum Beſtimmungsgrund, denn der Antrieb bewirkt nicht unmittelbar ſeinen Gegenſtand, ſondern er wirkt nur darauf, Mich zur Handlung zu beſtimmen. Die Wirkung aller Antriebe vereinigt ſich in dem einen Ich dem Handelnden, welchem allein die Thatkraft zugeſchrieben werden kann. Es entſteht eine Wechſelwirkung ſtreitender oder ſich begünſtigender Kräfte in Rückſicht der Hervorbringung einer Handlung durch das Zuſammentreffen mehrerer Antriebe, welche das Thun oder Laſſen derſelben fordern. Die

Bestimmung meines Handelns durch diesen Conflict der Antriebe heißt Entschluß, und das Vermögen der Entschließungen ist Willkühr. Diese Willkühr bezieht sich also nur auf das eine Substrat, das Ich als das Handelnde. Dieses Ich bedeutet nichts anders als die ursprüngliche Einheit meiner als erkennenden Wesens, Mich als Vernunft. Ich als Vernunft bin der Mittelpunct, auf den sich alles mein Handeln durch die Willkühr bezieht. Darin liegt der für die Theorie wichtige Satz: das menschliche Begehrungsvermögen ist nichts anders als handelnde Vernunft. Hiermit stimmt denn auch das Urtheil im gemeinen Leben. Ein einzelner Antrieb aus sinnlicher Empfindung, z. B. der Hunger, mag noch so heftig werden, so setzen wir doch voraus, daß er für sich meine Handlung nicht bestimmen könne, sondern daß er immer nur von meiner Vernunft fordere, sich zur Handlung zu bestimmen; nur in krankhaften Zuständen der unterdrückten Vernunft (wie Trunkenheit oder Gemüthsschwäche durch Krankheit) nehmen wir an, daß etwas durch mich geschehen könne ohne meine Vernunft. In diesem Begriffe der handelnden Vernunft setze ich die Einheit meines Geistes als des einzelnen Subjectes meiner Thatkraft voraus. Die menschliche vernünftige Willkühr wird als eine erregbare Spontaneität angesehen, welche das selbstthätig handelnde Vermögen in uns ist, durch die Antriebe aber zu einzelnen Aeußerungen seiner Thätigkeit erregt wird. Wir finden hier also eine eigene Empfänglichkeit der menschlichen erregbaren Thatkraft, welche in dem Vermögen besteht, das die Antriebe in unsern Geist gibt.

Ich sage: das erste Verhältniß unsers handelnden

Vermögens ist das der Antriebe zur Thatkraft selbst im Entschluß. Wie haben wir uns dieses zu denken? Das ganze Vermögen der Antriebe verhält sich zur Thatkraft selbst, wie Receptivität zur Spontaneität, aber die Antriebe mit ihrer activen Thätigkeit im Fordern fallen auch noch in die innere Beobachtung und zeigen hier für sich den Conflict der Antriebe zum Entschluß. Erst durch diesen Conflict und die Entscheidung desselben wird die Thatkraft selbst erregt und die Handlung bestimmt. Daraus ergibt sich dann, daß der Wechsel von Thun und Lassen und die Bestimmung der Handlung aus der Collision vieler Antriebe in unsern Entschließungen unvermeidlich der Regel folgt: der stärkere Antrieb gibt den Ausschlag und bestimmt die Handlung; denn die kleinere Kraft kann der größern nicht das Gleichgewicht halten und noch weniger sie überwiegen. Wenn also bey einer Handlung z. B. die sinnliche Neigung und die Pflicht in Conflict kommen, indem die eine das Thun, die andere Unterlassung fordert, so wird unvermeidlich der stärkere Antrieb den Entschluß bestimmen und durch ihn die Handlung. Wie aber, wenn nun in einem andern Falle nur ein Antrieb der Neigung oder einer der Pflicht allein fordert, wird auch der die Handlung bestimmen? Allerdings, wenn er einen hinreichenden Grad von Stärke hat, sonst aber nicht; es wird in jedem Augenblick meines Lebens einen bestimmten Grad von Stärke geben, welcher erfordert wird, damit ein gegebener Antrieb mich wirklich zum Handeln bestimme. Denn die Thatkraft meiner Vernunft ist eben wie ihre Spontaneität im Erkennen die Form einer Erregbarkeit, mit welcher es zu gar keiner Lebensäußerung kä-

me, wenn diese nicht durch ihre Receptivität angeregt würde. Hier finden wir nun in der Willkühr das unmittelbarste Verhältniß der Spontaneität und Receptivität meiner lebendigen Thatkraft. Die Thatkraft selbst, als Vermögen durch Begehrung zu handeln, ist die zu Grunde liegende praktische Spontaneität, der einzelne hinzukommende Antrieb hingegen trifft ihre Empfänglichkeit und regt sie zur Aeußerung an. Dieses Grundverhältniß der handelnden Vermögen im Entschluß wird aber dann von den nur theoretischen Verhältnissen der Erkenntnißkräfte und der Rückwirkung der innern Thatkraft auf das innere Leben mannichfaltig modificirt.

§. 174.

Antriebe sind Vorstellungen von dem Werthe eines Dinges für mich, sie gehören also irgend einem Vorstellungsvermögen. Ein Vorstellungsvermögen wird praktisch genannt, wiefern seine Vorstellungen zu Antrieben werden. In Rücksicht dieser praktischen Erkenntnißkräfte müssen wir aber noch eine subtile Unterscheidung machen, durch deren Uebersehung in die Grundlehren der praktischen Philosophie manche Verwirrung gekommen ist. Eine Vorstellungskraft kann entweder darin praktisch seyn, daß sie eine unmittelbare Erkenntniß von Werth und Interesse gibt oder nur darin, daß sie diese gegebene Erkenntniß wieder auffaßt und weiter verarbeitet. So sahen wir, daß das Interesse des Vergnügens sich immer unmittelbar bey der Empfindung zeige, also hier einer praktischen Sinnlichkeit gehöre; dieses sinnliche Interesse wurde aber nachher von Phantasie und Verstand wieder aufgefaßt und modificirt, so daß wir auch mit prakti-

ſchem Verſtande dieß ſinnliche Intereſſe zu erkennen vermögen. Von dieſem müſſen wir zuerſt das zweyte Verhältniß der Wiederauffaſſung des gegebenen Intereſſe mit dem Geſetz der Willkühr vergleichen, indem dieß eben die Antriebe in den Entſchluß einführt.

Die Wiederauffaſſung der Vorſtellungen erhebt ſich über dunkle Vorſtellungen durch innern Sinn, Phantaſie und Reflexionsvermögen.

Iſt der Antrieb in einer Begehrung ein Begriff, ſo heißt der Gegenſtand deſſelben ein Zweck. Durch dieſen Zweck unterſcheiden wir die verſtändige menſchliche Willkühr vom thieriſchen Inſtinct erſtlich als ein Begehrungsvermögen nach Zwecken, welches ein Vermögen, nach Belieben zu thun und zu laſſen, genannt wird, und zweytens als ein Vermögen, ſich ſelbſt Zwecke zu ſetzen, welches Wille oder praktiſche Vernunft heißt. Alle dieſe Unterſchiede machen ſich nun bloß durch das Verhältniß zum Reflexionsvermögen. Eben wie wir oben in das Reflexionsvermögen den Unterſchied des menſchlichen und thieriſchen ſetzten, ſo auch hier. Eine Willkühr ohne Wiederbewußtſeyn ihrer Thätigkeit heißt Inſtinct. Reflexion beym Entſchluß hingegen beſtimmt das Vermögen, nach Belieben zu thun und zu laſſen; reflectirtes Intereſſe läßt uns unſre Zwecke ſelbſt anſetzen.

Der Menſch hat Inſtinct, wo er durch dunkle oder nur klare Vorſtellung zur Handlung getrieben wird, wie unmittelbar bey aller ſinnlichen Begierde, und hier rechtfertigt ſich ſogar der Sprachgebrauch derjenigen, welche geniale Productionen, wie Eingebungen einem höhern Inſtinct zuſchreiben. Aber unſre Handlung

ſelbſt geſchieht doch, ſobald wir zur Reflexion erwacht ſind, nie durch bloßen Inſtinct, indem jeder Antrieb nur die eine Willkühr ſollicitiren aber nicht beſtimmen kann.

b) Vom verſtändigen Entſchluß.

§. 175.

Mit Ueberlegung handeln und nach verſtändigen Entſchließungen iſt daher das Eigenthümliche der menſchlichen Thätigkeit. Der verſtändige Entſchluß iſt aber ein praktiſcher Schluß, in welchem die Handlung beſtimmt wird durch Unterordnung des Falles unter allgemeine praktiſche Regeln. Denn hier ſind die Antriebe nicht nur in Empfindungen, ſondern in Urtheilen gegeben.

Daher läßt ſich der Wille auch erklären als ein Vermögen, nach der Vorſtellung von Geſetzen zu handeln. Der Antrieb der Vernunft muß nicht eben Empfindung oder eine zu einem einzelnen Zuſtande des Gemüthes gehörige Vorſtellung ſeyn. Er kann vielmehr auch eine durch Begriffe erkennbare allgemeine Vorſtellung, ein Geſetz ſeyn, welches continuirlich wirkt. Hier heißt nun der Wille im Gegenſatz gegen andre Naturkräfte ein Vermögen nach der Vorſtellung von Geſetzen zu handeln; indem ſonſt, wenn das Geſetz für eine Kraft gegeben iſt, auch die Wirkung beſtimmt iſt. Hingegen wenn dem Willen ein Geſetz gegeben wird, bleibt die Wirkung doch noch unbeſtimmt, weil es hier nicht auf die im Geſetz vorgeſchriebene Cauſalität allein ankommt, ſondern auch noch auf die Cauſalität der Vorſtellung dieſes Geſetzes in der Vernunft ſelbſt;

wo nicht das Geſetz, ſondern die Vorſtellung deſſelben den Willen beſtimmt. Gilt in der Natur ein Geſetz, nach welchem der Magnet das Eiſen anzieht, ſo iſt damit das Phänomen beſtimmt; gilt es hingegen nur für den Willen: du ſollſt nicht lügen, ſo wirkt hier erſt die Vorſtellung des Geſetzes als Antrieb auf den Willen, und es iſt noch unbeſtimmt, ob dieſer Antrieb den Willen beſtimmen werde oder nicht.

In der Organiſation unſers Entſchließungsvermögens drücken ſich alſo alle logiſchen Unterſchiede des Reflexionsvermögens mit ab. Die Antriebe durchlaufen als praktiſche Urtheile alle Abſtufungen von einzelnen Urtheilen zu plurativen und zu allgemeinen Regeln und dieſe dienen im Entſchluß als Prämiſſen eines praktiſchen Schluſſes. Ein practiſcher Verſtand iſt hier, als Vermögen des Oberſatzes und der Regel, das Vermögen der Antriebe ſelbſt. Eine praktiſche Urtheilskraft ordnet den Fall der Handlungen den Regeln der Antriebe unter, und praktiſches Schlußvermögen als Vermögen des Entſchluſſes beſtimmt die Handlung gemäß den Regeln der Antriebe. Der Verſtand fragt hier: Was will ich? Die Urtheilskraft: Was kann ich? Und der Schluß: Was kann ich, wie ich will? welches die Handlung gibt. Urtheilskraft alſo ordnet hier mein Können meinem Wollen unter für die Handlung. Auch hier iſt, wie im logiſchen Schluß, die Urtheilskraft das lebendige Vermögen der Entſchließung; das Können und die Vermittelung gehört der handelnden Kraft in uns ſelbſt, das Wollen der Antriebe iſt hingegen entlehnt von einer andern Kraft der Triebe, welche nur als praktiſche Receptivität neben der Thatkraft ſteht. Geſinnungen des Wol-

lens für den Verſtand gehören dem Vermögen der Antriebe, *Maximen* der Ausführung hingegen dem handelnden Vermögen durch die Urtheilskraft.

Der verſtändige Wille iſt urſprünglich entſchloſſen in dem Innerſten ſeiner Geſinnungen, den einzelnen Fall vergleicht er gleichſam nur theoretiſch im Schluß mit den Regeln ſeiner Geſinnung. Dabey zeigen ſich dann, wie im Logiſchen, praktiſche Conſequenz und praktiſcher Irrthum, bey dem jemand der Geſinnung nach (wie z. B. der Geizige) etwas will, was er ſelbſt im Grunde nicht will; ebenfalls praktiſcher Empirismus einer Induction nach Angewöhnungen, geſunde praktiſche Induction nach leitenden Grundſätzen, und endlich an der Stelle der Speculation eine Beſtimmung der Geſinnung aus dieſen Grundſätzen ſelbſt nach a priori erkannter Regel der Antriebe. Nennen wir das Urtheil ein *praktiſches Urtheil*, in welchem ich mir meinen Antrieb als ſolchen ausſpreche, ſo findet ſich *ein ganzes Syſtem* ſolcher praktiſcher Urtheile in unſerm Geiſte. Der Entſchluß zur Handlung gleicht in dieſem Syſtem einem Schluſſe, in welchem ich einzelne Erfahrungen in der Theorie nach allgemeinen Geſetzen beurtheile; der Entſchluß hingegen, in dem ich eine Geſinnung oder Maxime in den Willen aufnehme, gleicht dem Beweiſe eines Lehrſatzes im Syſtem einer Wiſſenſchaft. Welches ſind da nun aber die *praktiſchen Principien* unſers Geiſtes? und welches iſt das oberſte praktiſche Princip des menſchlichen Entſchließungsvermögens? Dieß muß ſich aus einer Theorie der menſchlichen Triebe beurtheilen laſſen, denn durch dieſe erhalten wir erſt die Antriebe.

Wollen im Affect, Wollen in habitueller Neigung

aus Angewöhnungen, und Wollen aus Grundſatz ſind der Fortſchritt praktiſcher Urtheile vom Einzelnen zum Plurativen und zum wahrhaft Allgemeinen. Der Uebergang von der Begierde mit Affect zu Neigung, Hang und Leidenſchaft gehört einem und demſelben Vermögen der Antriebe in unſerm Innern. Kant hätte Affecten wie Liebe und Zorn von ähnlichen Leidenſchaften, wie Verliebtſeyn (oder überhaupt Sucht nach etwas) und Haß nicht einzig als Eigenſchaften des Gefühlvermögens von Eigenſchaften des Begehrungsvermögens unterſcheiden ſollen. Beyde Zuſtände gehören auf gleiche Weiſe dem Begehren und fordern zur Handlung auf; unter Affect wird nur ein Antrieb als vorübergehender Gemüthszuſtand, unter den andern hingegen ſind Antriebe als dauernde Gemüthszuſtände verſtanden. Wie z. B. die Idee des Guten im erſten Falle als Enthuſiasmus, im andern als Charakter zur Handlung treibt. Die richtige Form des Schluſſes fordert aber eine wahrhaft allgemeine Regel als Oberſatz, daher wird auch allein das Wollen aus Grundſätzen dem wahrhaftverſtändigen Entſchluſſe zukommen. Im Affect oder aus Angewöhnungen ſich zu entſchließen iſt ſinnliche Schwäche der Willkühr. Der verſtändige Entſchluß fordert Ueberlegung, das heißt: Beſonnenheit und innere Freyheit vom momentanen Antrieb; er will nur aus Grundſätzen. Dieſes Wollen aus Grundſätzen nennen wir eigentlich Charakter und ſetzen ihm die Charakterloſigkeit entgegen, deren Geſetz nur zufälliger Antrieb und Gewohnheit wird, wogegen dem Charakter feſte innere Konſequenz in ſeinen Entſchließungen zukommt. Welches aber die Oberſätze verſtändiger menſchlicher Ent-

ſchließungen ſind, das werden wir erſt in der folgenden Unterſuchung der menſchlichen Triebe ausmitteln können.

c) Das Können der Vernunft.

§. 176.

Dem Unterſatz des verſtändigen Entſchluſſes gehört das Können der Vernunft. Dieſes iſt Eigenthum der Thatkraft ſelbſt, darüber müſſen wir alſo hier die Theorie zu Ende zu führen im Stande ſeyn. Dieſem Momente gehört die Unterordnung von Mittel und Zweck die thätige Vermittelung in unſern Beſtrebungen. Wenn irgend ein Antrieb etwas fordert, ſo wird der theoretiſche Verſtand ſich nach ſolchem umſehen, wodurch das geforderte Ziel bewirkt werden kann; er wird Mittel ſuchen, durch die ich zum Zwecke gelange. Dieſe Unterordnung von Mitteln unter den Zweck iſt nur eine Thätigkeit des erkennenden Verſtandes, welcher Urſachen zu verlangten Wirkungen ſucht, ſie wird uns alſo keine eigenthümliche Beſchaffenheit des Willens entdecken können, aber ſie iſt es doch, wodurch unſer Können dem Geſetze des Wollens allein unterworfen wird. Wer den Zweck will, will auch das Mittel, das in ſeiner Gewalt ſteht; dieſes Wollen des Mittels iſt eigentlich keine neue Thätigkeit unſers Geiſtes, die zum Wollen des Zweckes noch hinzukäme, ſondern dieſes Verhältniß von Mittel und Zweck iſt das Moment der Quantität dieſer Unterſuchung, der Vielheit in einer Sphäre des Zweckes. Daher theilen wir die Begehrungen in unmittelbare, wo das Ziel ſelbſt gefordert wird, und in mittelbare, die

nur Mittel für das Ziel fordern. Heißt der Zweck einer vermittelten Begehrung überhaupt eine Abſicht, ſo iſt die Endabſicht derjenige Zweck, der für ſich ſelbſt geſucht wird, alſo der Gegenſtand einer unmittelbaren Begehrung. Was nur als Mittel begehrt wird, iſt das Nützliche, oder wozu Gute. Was wir alſo als nützlich ſuchen und als ſchädlich meiden, geht nur den theoretiſch geſchäftigen Verſtand im Verhältniß zum Können unſrer Kraft an, und muß nicht unter die unmittelbaren Geſetze der Begehrung aus Trieben gerechnet werden.

Was kann nun aber die menſchliche Vernunft und wodurch kann ſie? Dieſes Können iſt es, was über das ſich Intereſſiren hinzukommt, um die Vernunft zum handelnden Vermögen zu machen. Ich verſtehe hier unter dem Können der Vernunft nur dasjenige, was in der Gewalt ihres Willens iſt. Die Vernunft hat Anſchauung und Erkenntniß als ihre erſte unmittelbare Thätigkeit in ſich, wir rechnen aber hier von dieſer die unwillkührlichen erſten Aeußerungen nicht mit zu dem Können unſers Geiſtes, weil dabey noch keine Cauſalität der Vorſtellungen in Rückſicht ihrer Gegenſtände iſt. Was die menſchliche Vernunft unmittelbar kann, iſt Muskelbewegung des Körpers und das willkührliche Vorſtellen im Denken und Dichten: die Bewegungen unſerer Organe erfolgen durch die bloße Vorſtellung derſelben mit Intereſſe, und durch das allgemeine Geſetz der Aſſociation innerer Thätigkeiten gibt die bloße Wendung des Intereſſe auf eine Geiſtesthätigkeit in der Aufmerkſamkeit dieſer

ſchon Verſtärkung. (§. 55.) Von dieſen beiden Anfangspuncten läuft alle Thätigkeit der Vernunft aus in der Ausbildung des Geiſtes, wie in der Behandlung der äußeren Natur. Jener äußere Anfang der Muskelbewegung iſt das Gemeinſchaftliche der menſchlichen und thieriſchen Willkühr; das Innere aber, denken zu können, woran er will, war das ausgezeichnete Eigenthum des Menſchen; dadurch wird ihm eignes Leben, Selbſtbildung zu Geſchicklichkeiten und Fertigkeiten, Sprache, Mittheilung der Gedanken und endlich Ausbildung der Gattung und nicht bloß Erziehung des Individuum möglich.

Wir ſehen hier alſo, wie ſtufenweiſe von der Willkühr im Vorſtellen oder von der Reflexion aus das ganze Gebiet menſchlichen Handelns in Beſitz genommen wird. Der erſte Vortheil des Menſchen iſt, daß er ſein Leben ſelbſt in Beſitz nimmt durch Reflexion; der zweyte, daß er dadurch theoretiſch den Verſtand bilden und die Natur kennen lernen kann, ſo erhält er über die bloße Kraft ſeiner Arme durch Geſchicklichkeit immer näher die ganze Gewalt der Natur unter ſeine Herrſchaft; die Natur ſelbſt wird ihm Gegenſtand ſeines Beſitzes, ſeiner Macht; er verlangt Vermögen und Reichthum zu haben durch ſie. Der dritte Vortheil iſt, daß er durch willkührliche Aſſociationen Zeichenſprache erfinden und mit dieſer zu regelmäßiger Gedankenmittheilung gelangen kann. Dadurch wird ihm aus dem bloß phyſiſchen Zuſammenleben vernünftige Geſellſchaft; es entſteht in der Geſellſchaft der Menſchen eine Welt des Vernünftigen und mit dieſer eine Geſchichte der Vernunft und ihrer Ausbildung nach Geſetzen des Lebendigen und ſo

wird endlich das eigenſte Gebiet der menſchlichen höheren Thätigkeit Leben im Staat und Handeln für den Staat.

So bezeichnen wir hier nur die Stelle, von wo aus das Verhältniß des Menſchen zu ſeinem Wirkungskreiſe in der Welt überhaupt beurtheilt werden muß, nämlich da, wo vom Können, im Gegenſatz des Wollens, wo vom *Handeln* im Gegenſatz des Sichintereſſirens die Rede iſt. Der Oberſatz ſeiner Entſchließungen gibt ihm die Zwecke nach den Regeln ſeiner Geſinnungen, nach den Abſtufungen deſſen, was ich wünſche, will und ſoll. Die nothwendige Regel des Antriebes ſpricht ſich als Sollen als *Gebot* aus, indem ſie im Conflict mit andern Antrieben an den verſtändigen Entſchluß die Anforderung macht, daß ihr nothwendiger Antrieb jeden andern überwinde. Der Unterſatz aber führt zu dieſen Zwecken die Mittel hinzu durch theoretiſche Ausbildung der Erkenntniß ſeines Verhältniſſes zur Welt. An der Stelle des Schlußſatzes endlich finden wir die Vollendung praktiſcher Regeln, welche nicht nur mein Wollen in der Geſinnung allein als Antrieb, noch auch eine bloße Regel eines möglichen Verfahrens ausſprechen, ſondern das Thun ſelbſt ſeinen Zwecken unterwerfen in Regeln der *Beſtimmungsgründe* zur Handlung. Hier zeigen ſich dann die vollſtändigen Regeln für das Handeln, wie ſie erſtlich als bloße *Willensmeinungen* des Einzelnen, ferner als *Lebensregeln* für Viele oder endlich als *objective Geſetze* des willkührlichen Handelns für alle Vernunft gelten; zweytens wie ſie bejahend oder verneinend das *Thun* oder *Laſſen* vorſchreiben; drittens kategoriſch verordnen, welcher

Zweck zu ſetzen ſey, oder hypothetiſch, welches Mittel zum Zweck; viertens endlich problematiſch Regeln der Geſchicklichkeit nach möglichen Zwecken, aſſertoriſch Regeln der Klugheit nach wirklichen, apodiktiſch aber Regeln der Sittlichkeit nach nothwendigen Zwecken angeben.

b) Die Autonomie des Willens.

§. 177.

Dieſe inneren Momente der Organiſation eines verſtändigen Entſchließungsvermögens ſind das entſcheidend Wichtige für die praktiſche Philoſophie. Wir können ſagen: praktiſche Vernunft iſt das Vermögen ſich ſelbſt Zwecke zu ſetzen, das heißt Autonomie, Selbſtgeſetzgebung des Willens, im Gegenſatz der Heteronomie eines nur ſinnlich gelenkten Willens im Inſtinct. Dieſe Autonomie der praktiſchen Vernunft kann aber nach mancherley Bedeutungen verſchieden gefaßt werden, wo dann in der praktiſchen Philoſophie von dieſen Unterſcheidungen vieles abhängt. Wir unterſcheiden erſtlich Autonomie des Antriebes und Autonomie der Wahl. Praktiſche Vernunft gibt im reinen Trieb einen erſten Antrieb mit Selbſtthätigkeit an den Entſchluß, im Gegenſatz gegen ſinnlich beſtimmte Antriebe, und zweytens, ſie zeigt im Vermögen nach Belieben, zu thun und zu laſſen, eine Autonomie der Wahl, nach bloßer logiſcher Vernünftigkeit des Entſchluſſes, welche ein Eigenthum des Reflexionsvermögens iſt; nicht genug, daß uns die Antriebe gegeben ſind, wir faſſen ſie erſt vor der Vergleichung und Ueberlegung wieder auf, und wählen zwiſchen den verſchiedenen aus, was zu thun iſt. Von

dieſen beyden Bedeutungen des vernünftigen Triebes und des reflectirten Entſchluſſes unterſcheidet ſich aber noch drittens die wahre Autonomie der Willkühr oder des verſtändigen Entſchluſſes im Gegenſatz gegen einen nur ſinnlichen Entſchluß. Dieſes Vermögen beſteht in der Eigenſchaft der praktiſchen Vernunft ſich von ſinnlichen Antrieben nur afficiren aber nie beſtimmen zu laſſen, welches in der Natur einen Widerſpruch enthält, und nur unter der Idee der Freiheit denkbar iſt (§. 144. u. 145.). Der ſinnliche Entſchluß entſteht nämlich durch einen ſinnlichen Conflict der Antriebe, in welchem der lebhafteſte Antrieb überwiegt; im verſtändigen Entſchluß hingegen ſollen die Antriebe nicht durch die Lebhaftigkeit des Bewußtſeyns in ihnen, ſondern nach dem Geſetze des Schluſſes durch die Nothwendigkeit der Regel des Antriebes im Oberſatz den Schluß beſtimmen. Die Form des verſtändigen Entſchluſſes fordert alſo eine Willkühr, welche von der Lebhaftigkeit, mit der die Antriebe vorgeſtellt werden, ganz unabhängig, nur nach den Geſetzen des Schlußvermögens ſich zu entſchließen im Stande iſt. Dieſe drey Bedeutungen von Autonomie des Willens ſind alſo nicht mit einander zu verwechſeln, wenn ſie gleich alle drey nothwendige Eigenſchaften der handelnden Vernunft ſind. Nur die letztere iſt mit ihrer Forderung der Gültigkeit einer verſtändigen Form des Entſchluſſes in Widerſpruch mit der Natur und fordert Freyheit des Willens. Die Autonomie des Antriebes kann ſehr wohl in der Natur beſtehen, und eben durch ſie tritt die Vernunft als handelnde Vernunft in der innern Natur auf; die Autonomie der Wahl iſt ebenfalls in innerer Natur gegeben, Sache des Reflexions-

vermögens, ſie kann ſich eben ſowohl bey Handlungen nach ſinnlichen Antrieben und beliebigen Zwecken zeigen als bey ſittlichen Willensbeſtimmungen, von der Autonomie der Willkühr iſt aber nur in Rückſicht der ſittlichen Willensbeſtimmung durch nothwendige Zwecke die Rede.

Dritter Abſchnitt.

Von den Trieben der menſchlichen Vernunft.

a) Die Triebe im Allgemeinen.

§. 178.

Das Gefühlvermögen für Luſt und Unluſt war eigentlich theoretiſche Urtheilskraft, welche die Dinge nach einer Regel des Werthes beurtheilt. Dieſe Regel wurde ihm aber durch ein anderes Vermögen, das Herz des Menſchen, gegeben. Eben ſo bey der Thatkraft des Menſchen, dieſe äußert ſich durch die Cauſalität, welche die Vorſtellung vom Werthe eines Dinges auf die Wirklichkeit deſſelben hat, und wird gelenkt durch ein theoretiſches Vermögen der Entſchließungen. Dieſem aber wird der Oberſatz aller Entſchließungen, die Regel der Antriebe wieder von einem andern Vermögen, dem Triebe des Menſchen, gegeben. Jenes Herz des Gefühls und dieſer Trieb zur That ſind alſo daſſelbe Vermögen der Vernunft, nämlich dasjenige in unſerm innern Leben, was unmittelbar den Werth der Dinge anſetzt. Wir finden daher, daß das Intereſſirende, welches, wiefern ich es als ſolches beurtheile, eine Luſt am Angenehmen oder Guten erregt, mich weder darum intereſſirt, weil es gefällt, noch auch weil es begehrt wird; ſondern es

gefällt mir erſt, weil es intereſſirt und es wird begehrt, weil es mich intereſſirt. Das Intereſſiren iſt hier der unmittelbare Grund, das übrige iſt Folge. Wenn ich einer Beſchaffenheit eines Dinges oder meines Zuſtandes nicht voraus ſchon vor einer andern einen Werth zuſchreibe, wornach ich im einzelnen Falle die Uebereinſtimmung oder den Widerſtreit beurtheile, ſo würde gar nicht erſt ein Wohlgefallen oder Mißfallen an demſelben Statt finden. Es iſt nicht genug, daß ich lebe, ich muß meinem Leben auch einen Werth geben, um an einem Zuſtand deſſelben Luſt oder Unluſt zu fühlen. Eben ſo: ich gebe der Beſchaffenheit eines Dinges oder meines Zuſtandes nicht deswegen vor einer andern einen Werth, weil ich ſie durch Begehren und Wollen hervorbringe, ſondern wiefern ſie da wäre. Durch dieſen beygelegten Werth kann überhaupt erſt eine Begehrung Statt finden, indem die Vorſtellung deſſelben eben erſt Cauſalität in Rückſicht ihres Gegenſtandes hat.

Einem Dinge einen Werth beyzulegen oder das Vermögen ſich zu intereſſiren iſt alſo die erſte praktiſche Beſtimmung des Gemüthes, aus welcher einerſeits Gefühle von intereſſirter Luſt und Unluſt, anderſeits die Triebe, welche den Willen beſtimmen, entſpringen. Um die eigenſte Beſchaffenheit dieſes Vermögens kennen zu lernen, müſſen wir alſo die Triebe des Menſchen einer näheren Beobachtung unterwerfen.

In der Naturlehre wird überhaupt von organiſchen, animaliſchen und geiſtigen Trieben geſprochen, dabey bezeichnet aber das Wort Trieb nur einen unbeſtimmten Begriff von Urſach, wo man das Wort Kraft nicht brauchen darf. Wollen wir hier die Worte recht metaphyſiſch beſtimmen, ſo iſt Kraft die Eigenſchaft der

Subſtanz, wodurch dieſe unmittelbar Cauſalität hat, Trieb hingegen heißt die Form einer Wechſelwirkung von Kräften als Urſach gedacht. So iſt die Kraft in der materiellen Welt immer Anziehung oder Zurückſtoßung, die Urſach der Bildungen aber nennen wir Bildungstrieb, indem ſie nur durch die Form des Conflictes jener Kräfte beſtimmt wird (§. 140.). Dieſer Cauſalität des Bildungstriebes correſpondirt dann auch alle innere Cauſalität, welche wir mit dem Worte Trieb bezeichnen. Hier aber brauchen wir uns auf dieſe metaphyſiſchen Verwickelungen nicht einzulaſſen; wir bleiben nur bey der innern Selbſtbeobachtung ſtehen und nennen darum einen Trieb in uns dasjenige, was die Vorſtellungen von Werth und Zweck in unſer Gemüth einführt, dasjenige Vermögen in uns, wodurch Vorſtellungen zu Antrieben werden oder in Rückſicht ihrer Gegenſtände Cauſalität erhalten.

Dieſes Vermögen können wir nun der Unterſuchung unterwerfen nach Kants Unterſcheidung aller menſchlichen Triebe, in Triebe der Thierheit, der Menſchheit und der Perſönlichkeit.

b) Der thieriſche Trieb.

§. 179.

Die Unterſuchung des thieriſchen Triebes im Menſchen iſt uns ſchon durch die Beobachtung der Luſt am Angenehmen hinlänglich vorbereitet. Wir intereſſiren uns für Genuß und Vergnügen, dieſes Intereſſe gibt uns Begehrungen der Neigung und Abneigung, und wir ſahen, wie dieſe Luſt am Vergnügen ſich zu Freude, Glück und Glückſeligkeit ſteigerte. Was nun in unſerm

Leben dem Genuſſe den Werth gibt, nennen wir den thieriſchen Trieb, der alſo auch Trieb nach Glückſeligkeit heißen kann. Wir fanden aber ſchon: es intereſſirt mich in allem Vergnügen der momentane Zuſtand meines Lebens und meiner Lebensäußerung, der jedesmal von dem Empfindungszuſtand durch den Sinn abhängig iſt. Der thieriſche Trieb zeigt alſo in dem Wechſel der ſinnlichen Anregungen unſers Lebens, daß wir unſrer Lebensäußerung ſelbſt einen Werth beylegen. Aller Genuß, der um ſein ſelbſt willen geſucht wird, und nicht etwa (wie Geld einnehmen) durch die Ausſicht auf ſeine Folgen gefällt, beruht daher auf dem Intereſſe der Lebensäußerung überhaupt und daher auf der phyſiſchen Selbſterhaltung, auf Geſchlechtsliebe, auf dem Intereſſe an Geſelligkeit, oder auf dem Intereſſe überhaupt etwas ausgeführt zu haben. Dieſer Trieb beſteht erſtlich in den Trieben der Selbſterhaltung, dem Geſchlechtstrieb und dem Trieb der Geſelligkeit. Da nämlich der Empfindungszuſtand des Gemüthes von der Affection des Körpers abhängt und ſeine Lebensäußerung von der organiſchen Erregung des Körpers, ſo iſt das Geſetz der innern momentanen Lebensäußerung des Gemüthes auch an dieſen körperlichen Lebensproceß gebunden, und die Luſt wird die individuellen Reproductionen des einzelnen Organismus und dann die Erhaltung der Gattung zum Gegenſtand bekommen. Neben dieſer bloß phyſiſchen Berührung lebt der Menſch aber auch mit Menſchen, und äußert ſein Leben im Umgang mit ihnen, ſo wird denn das Intereſſe an der Lebensäußerung auch zu einem Triebe der Geſelligkeit, welchen denn auch die

Erfahrung ſchon als thieriſche Anlage des Menſchen aufweiſt. Alle Geſchichte zeigt, daß die wildeſten Menſchen einander ſuchen; ſo oft ſich ihre geſellſchaftliche Unterhaltung in Streit verwandeln mag, oder in Krieg ausſchlägt, ſo ſehen wir doch überall die Menſchen lieber einander ſuchen als ſich in Ruhe laſſen, und wüßten ſie zuſammen gleich nichts anzufangen als ſich einander todt zu ſchlagen. So lehren es noch jetzt der Geſellſchaftszuſtand von Neuſeeland oder die Heldenzüge der Indianer in Nordamerika gegen die Eskimoes. Auch könnte Geſelligkeit unmöglich bloßes Product der Ausbildung ſeyn, da die Menſchen ohne ſie zu keiner Ausbildung hätten gelangen können. Endlich müſſen wir zu dieſem Triebe aus thieriſcher Anlage auch noch die Luſt, ſeine Kraft zu äußern, Thätigkeit zu zeigen, überhaupt rechnen, welcher jeden Menſchen zum Verſuchen und Nachahmen treibt, der beſonders bey Kindern und in allem Spiel erſcheint, und in alter Geſchichte ſo viel Großes wirkte, der Völker zum Bauen und Erobern treibt, ohne daß die dadurch erhaltenen Vortheile mit der Größe des Unternehmens und der Gefahr der Arbeit irgend in Verhältniß ſtehen.

c) Der Trieb der Menſchheit.

§. 180.

Das zweyte war der Trieb der Menſchheit. Wir dürfen den Anforderungen der Tugend nicht nur die Neigung zum Genuß gegenüber ſtellen, indem wir der Uneigennützigkeit des Sittlichen nur das Angenehme überhaupt als wohlgefällig aus Selbſtſucht entgegenſetzten, ſondern es liegt zwiſchen beyden noch dasjeni-

ge, welches wir nach der oben genannten erſten Regel des an ſich Guten beurtheilen. Wenn wir genau genug beobachten, ſo finden wir, daß unſern egoiſtiſchen Beurtheilungen des Gefälligen zwey ganz verſchiedene Anſichten zu Grunde liegen, je nachdem wir uns nur für unſern Empfindungszuſtand oder intellectuell für unſre ganze perſönliche individuelle Exiſtenz intereſſiren. Nur dann beurtheilen wir Annehmlichkeiten, Genuß und Vergnügen, wenn wir auf jenes ſinnliche Wohlbefinden ſehen, ſobald wir aber unſer ganzes individuelles Leben uns zum Zwecke machen, ſo urtheilen wir nach einem eignen Maaßſtab des Guten.

Wäre dieſer Unterſchied nicht, ſo könnte es gar keine Verſchiedenheit von gröbern oder feinern Vergnügen geben, hätten wir dabey nur den einzigen Maaßſtab des Genuſſes, ſo könnte auch die Größe deſſelben intenſiv für den Augenblick oder der Dauer nach den einzigen Unterſchied machen, es gäbe aber keine eminente Feinheit deſſelben. Es wäre gleich viel, ob jemand ſich gern mit Eſſen und Trinken vergnügt oder Muſik, ſchöne Dichtung, Naturſchönheit und geiſtreiche Unterhaltung liebt. Es wäre gleich viel werth ſich mit Spielkarten zu beſchäftigen, nach Wahrheit zu forſchen oder Ruhm zu ſuchen; es wäre alſo Thorheit ſich mit vielem Denken den Kopf zu zerbrechen oder ſich um Ehre und Ruhm vielen Mühſeligkeiten und Gefahren auszuſetzen. So urtheilen wir aber nicht, vielmehr beſchränken wir unſer Streben nach Genuß jederzeit auf die Bedingung, nicht auf eine geſchmackwidrige Weiſe zu genießen, nichts dem Gefühl für das Schöne Widerſprechendes liebenswürdig zu finden. Nach dieſem Geſetz wird jeder gebildete Verſtand ſein Vergnügen ab-

meſſen, dabey liegt aber offenbar ein anderer Maaßſtab der Beurtheilung zu Grunde als der des bloßen Genuſſes. Fände dieſer Unterſchied nicht Statt, ſo hätte jener athenienſiſche Narr vollkommen Recht, der in der Krankheit alle Schiffe und Waaren, die im Hafen ankamen und abgingen, für ſein Eigenthum hielt, und dann als der Verſtand ihm auf einmal alle ſeine Schätze nahm und ihn an ſeine Armuth zurück gab, ſich darüber beklagte, daß ihm der Arzt den Verſtand wiedergegeben habe. Wir aber ziehen eine angenehme Wirklichkeit noch ſo hoch vergnügenden Träumen vor.

Dieſe andere Beurtheilung des Werthes miſcht ſich überall mit in unſer Urtheil über Angenehmes oder Nützliches. Das Wohlgefallen am Genuß ſelbſt wurde uns ſchon durch den Verſtand nach einer Regel der vergleichenden Selbſtliebe dahin beſchränkt, nicht nur für mich genießen zu wollen, ſondern mich nur in der Vergleichung mit andern als glücklich oder unglücklich zu taxiren. In dieſe vergleichende Selbſtliebe ſetzt Kant ſchon den menſchlichen Trieb ſelbſt im Gegenſatz des thieriſchen. Aber mit Unrecht. Es iſt dies nur der reflectirte thieriſche Trieb, denn die Regel des Werthes für vergleichende Selbſtliebe allein bliebe immer noch dieſelbe; wir ſuchen auch hier Genuß, und der Unterſchied liegt nur in einer andern Unterordnung unter die nämliche Regel. Es gibt aber noch ein ganz eignes vom Genuß verſchiedenes Geſetz des Werthes, welches der Trieb der Menſchheit vorſchreibt, dieſem müſſen wir uns durch andere Beyſpiele nähern.

Es intereſſirt uns unmittelbar unſern Geiſt zu bilden, uns Fertigkeiten, Kräfte, Vermögen zu verſchaffen, in der Geſellſchaft geliebt und geehrt zu werden,

ganz abgesehen von allem Nutzen, den uns das etwa bringen mag. Persönliche Ausbildung gefällt rein um ihrer selbstwillen. Jeder Gebildetere besitzt einen gewissen Grad von Wißbegierde; es interessirt ihn zu wissen, wenn er auch keinen Gebrauch davon macht, im Falle es ihm nicht zu viel Mühe kostet zu diesem Wissen zu gelangen. Auch bey der kleinsten körperlichen Geschicklichkeit gefällt uns schon das bloße Können ohne allen Nutzen. Auch in dem sogar, wie wir Reichthum, feste Gesundheit oder körperliche Kraft beurtheilen, können wir den Unterschied beyder Ansichten bemerken.

In diesem allen liegt eine Beurtheilungsweise des Guten, welche weder als Nützlichkeit nur auf das Angenehme, noch auch auf den sittlichen Werth der Pflicht sich beruft. Dem gemäß müssen wir also ein eignes Gefühl für das Gute zwischen jene beyden hinein setzen, welches seine eigne Rolle in unserm Geiste spielt. Wir haben nämlich hier eine Beurtheilungsweise, welche nicht nur, wie beym Genuß die Zweckmäßigkeit meines augenblicklichen Zustandes, sondern meine ganze Existenz, mich selbst als Mensch zum Gegenstand hat. Ich bin mir hier selbst Zweck, und will der Idee nach alles seyn, was ein Mensch irgend seyn kann. Wir setzen den Werth hier also in die eigne persönliche Vollkommenheit. Die Beurtheilung des Angenehmen entspringt aus der thierischen Anlage des Menschen, und geht auf Glückseligkeit als die vollendete Fülle des Genusses; die Beurtheilung dieses Guten persönlicher Bildung entspringt aus der menschlichen Anlage, und geht auf Vollkommenheit als das Ziel aller Bildung; die Beurtheilung des höchsten Guten entspringt aus der rein vernünftigen Anlage, und geht auf Sittlich-

keit, die ſich einem höhern Geſetz als dem ihres eignen ſinnlich bedingten Daſeyns unterwirft.

§. 181.

Vollkommenheit wäre es alſo, welcher hier vom Verſtande der Werth zuerkannt wird, dieſe iſt aber eine Idee, die ſich ſo wenig wie die der Glückſeligkeit genau wird entwickeln laſſen. Glückſeligkeit geht doch noch auf ein eignes poſitiv Beſtimmtes des Genuſſes aus, hingegen Vollkommenheit des Menſchen iſt ein bloßer Größenbegriff, welcher die Benennung ſeiner Zahlen ſchon anderwärts her als gegeben voraus ſetzt in den Zwecken, nach denen beurtheilt wird, was ein Menſch ſeyn ſoll. Die Beſtimmung des Gegenſtandes dieſer Beurtheilung hängt alſo von demjenigen überhaupt ab, wie und womit der Menſch in der Natur lebt, ſie geht auf meine Thatkraft überhaupt und auf ihre richtigen Verhältniſſe im Innern meines Weſens. Was hier geſucht wird, iſt Vollkommenheit in der Anlage für das, was ein Menſch ſeyn kann und ſoll, Vermehrung der Kräfte überhaupt und Verhältnißmäßigkeit in der Stärke der einzelnen. Dieſer Trieb iſt ein ordnender Geiſt in uns, der das einzelne nur im Verhältniß zum Ganzen ſchätzen will, und das Einzelne zur Zuſammenſtimmung im Ganzen beſchränkt; er ſucht Bildung des Geiſtes und Allſeitigkeit dieſer Bildung. Das wohlverſtandene Intereſſe deſſelben iſt alſo meine Bildung überhaupt, er gibt ein Streben nach Stärke, Lebendigkeit, Reinheit und Schönheit der Seele; ein Streben nach Eurythmie meines Weſens, und iſt der Mittelpunkt oder der Vereinigungspunkt meiner Intereſſen überhaupt, indem er

fordert, das Einzelne nach dem Ganzen zu beurtheilen. Er heißt mit Recht der menſchliche Trieb, denn er iſt es, der in der Natur eigentlich eine Geſchichte der Menſchen als Bildung der Vernunft hervorbringt, indem er hier das Geiſtige durch ſich ſelbſt immer höher empor treibt.

So wie die Luſt am Angenehmen durch Genuß, ſo wird die Luſt an dieſem Guten durch Selbſtzufriedenheit befriedigt. Das Bewußtſeyn, mit ſich ſelbſt zufrieden zu ſeyn, innere Ruhe oder Unruhe der Seele gehört eigentlich hierher, wo der Menſch ſelbſt ſich Zweck wird.

Durch dieſe Art des Wohlgefallens wird alſo eigentlich feineres Vergnügen gewürdigt, und eine gewiſſe vornehme Art zu genießen in der Geſellſchaft eingeführt, wornach man manche Arten ſich zu beſchäftigen über die andern erhebt. Man erhebt den edlen Umgang mit Wiſſenſchaften und Künſten oder politiſche Thätigkeit über Müſſiggang und das Handwerk gemeiner Leute. Es iſt aber, wie bey allem Vornehmthun, hier wohl recht gut ſich von andern für ſein geniales Treiben, ſein Denken oder ſein Geſchäft loben zu laſſen, aber mißlich, ſelbſt mit einzuſtimmen. Denn der Einzelne kommt zu ſeiner Wahl ſelten durch freyen Entſchluß, ſondern meiſt doch nur durch Gewohnheit und weil ihm dieſe Beſchäftigungsweiſe gerade die angenehmſte war, alſo nicht nach einem Maaßſtab des an ſich Guten, ſondern nur nach Annehmlichkeit oder Nutzen. Der Einzelne löſt philoſophiſche, mathematiſche, juriſtiſche oder andere Räthſel zur Unterhaltung gerade wie ein anderer Nüſſe knackt, und ſpielt mit ſeinen Verſen, wie ein anderer mit Karten und

Schauſpielen. Das Glück aber iſt ſehr verſchieden, mit dem die Wahl eines ſolchen feineren Vergnügens belohnt wird. Eins der mißlichſten iſt die Bemühung um Wiſſenſchaft, das Streben nach Wahrheit. Ein anderer Arbeiter freut ſich ſeines vollendeten Werkes, für die Wiſſenſchaft aber iſt nach Leſſings treffender Bemerkung die Freude vorbey, ſo bald ſie gefunden iſt, wie bey einem Räthſel, ſobald es gelöſt iſt. Nur das Finden erfreut, die Beſchäftigung mit lang bekannter Wahrheit für ſich hat gar kein Intereſſe in ſich ſelbſt.

d) Der Trieb der Perſönlichkeit.

§. 182.

So wie wir bisher die beyden Triebe, den thieriſchen nach einem Intereſſe an meinem paſſiven Zuſtande und den menſchlichen, nach einem Intereſſe an meinem thätigen Daſeyn als Menſch überhaupt betrachtet haben, vereinigen ſie ſich zuſammen in dem Triebe der ſinnlich beſtimmten handelnden Vernunft überhaupt zu einem einzigen, nur darin verſchieden, daß das Leben im erſten Falle nur nach ſeinem paſſiven Empfindungszuſtand der äußeren Anregung aufgefaßt wird, im andern aber in ſeiner ganzen Vollſtändigkeit. Dieſem ſinnlichen Triebe ſetzen wir nun überhaupt einen reinen entgegen. Es mag nur Genuß oder Bildung mein unmittelbares Intereſſe beſtimmen, ſo iſt es immer ſinnlich beſtimmt; wir finden aber noch einen andern Trieb in uns, den wir den ſittlichen nennen, welcher nicht nur den Werth meines Daſeyns für mich anerkennt, ſondern ein ganz anderes Intereſſe haben muß, weil er oft

demjenigen, was nur für mich wünschenswerth wäre, gerade entgegen zu handeln gebietet. Wir finden die Anforderungen eines Triebes in uns, deſſen Stimme wir das Gewiſſen nennen, welches nicht nur, wie ein anderer Trieb, fordert, indem ein Gegenſtand für mich einen Werth erhält, ſondern deſſen Forderungen in Rückſicht einer Handlung immer durch Sollen ausgeſprochen werden, mit einer Nothwendigkeit der Anforderung.

Wir nannten praktiſches Urtheil im Oberſatz vernünftiger Entſchließungen einen Satz, in welchem mir eine Vorſtellung als Antrieb ausgeſprochen wird, das heißt alſo, in welchem ihrem Gegenſtand ein Werth beygelegt wird. Solche praktiſche Urtheile ſind nun, wiefern ſie aus irgend einem ſinnlichen Triebe entſpringen, immer bloße Erfahrungsſätze, in welchen der Antrieb nie mit Nothwendigkeit fordert, ſondern ſich nur zur Wahl anbietet. Was mir Genuß gewährt oder dazu helfen kann, und daß ich am Genuß ein Intereſſe nehme, daß eine Vorſtellung deſſelben alſo zum Antrieb werden kann, dieß weiß ich durch die Wahrnehmung; kein Urtheil, in dem ich mir eines Verlangens nach Genuß bewußt werde, enthält daher eine Nothwendigkeit ſeiner Ausſage, es gilt nicht a priori, ſondern nur der Erfahrung nach eben jetzt für mich. Eben ſo iſt es Erfahrungsſache, was zu meiner Bildung beytragen kann und ebenfalls, daß ich mich für meine Bildung intereſſire, iſt mir nur Thatſache aus innerer Wahrnehmung, ich erkenne alſo auch hier die Antriebe nur in empiriſchen Urtheilen und nicht mit Nothwendigkeit a priori. Hingegen die Ausſprüche des Gewiſſens ſind unmittelbar allgemein und nothwendig, ſie

müſſen ſich auf einen Trieb beziehen, deſſen Antriebe als ſolche mit Nothwendigkeit a priori erkannt werden können. So liegt es in der Form ihres unbedingten Sollens. Z. B. die Vorſtellung einer Lüge hat unmittelbar eine Cauſalität zur Unterlaſſung derſelben, und dieſe wird in dem Satze: Du ſollſt nicht lügen, als einem Ausſpruch des Gewiſſens mit Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit erkannt. Der ſittliche Trieb beruht alſo auf einem Intereſſe, deſſen Geſetze a priori mit Nothwendigkeit erkannt werden, wir müſſen hier ein eignes Syſtem von Principien a priori auffinden, welche unmittelbar der Vernunft gehören, wiefern ſie als handelnd beſtimmt iſt. Die Vernunft muß durch ihren ſittlichen Trieb als reine Vernunft zur handelnden Vernunft werden. Jeder andere Trieb ſetzt die ſinnlich bedingte Selbſterkenntniß des Geiſtes voraus, und gehört alſo auch nur der ſinnlich bedingten handelnden Vernunft; dieſer reine Trieb der Perſönlichkeit hingegen muß wegen der Nothwendigkeit ſeiner Anforderung ſchlechthin aus reiner Vernunft entſpringen.

§. 183.

Um das Weſen dieſes reinen Triebes näher zu beſtimmen, bieten ſich uns leicht Begriffe an, die ihm eigenthümlich ſind, das Sollen und das ſchlechthin in ſich ſelbſt Gute mit der Pflicht. Was ein anderer Trieb fordert, das begehre ich oder will ich nur; was dieſer fordert, das ſoll ich. Und was geſchehen ſoll, iſt das ſchlechthin in ſich ſelbſt Gute. Wir kommen hiermit alſo wieder zu jener Idee des ſchlechthin guten Willens zurück, den wir bey dem Luſtgefühl am ſchlechthin Gu-

ten betrachteten, und müssen ihn einer noch näheren Untersuchung unterwerfen, indem wir daraus die innerste Organisation unsrer handelnden Vernunft aufzuklären haben.

Ich folge in dieser Darstellung ganz der Kantischen Exposition in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, um bey der Verschiedenheit meiner Resultate mich um so bestimmter mit ihm in Kontrast stellen zu können.

Alles, was wir in Beziehung auf Genuß, Nützlichkeit oder persönliche Vollkommenheit gut nennen, heißt uns doch nur in gewisser Beziehung gut. Glücksumstände und persönliche Eigenschaften können tausendfach verschieden seyn, sie sind nichts nothwendiges, was für jeden gefordert werden könnte. Der gute Wille ist dagegen das einzige, was unbeschränkt und ohne alle Vergleichung gut ist. Der Werth jedes andern ist zufällig und nach beliebigen Zwecken bestimmbar, denen die Nothwendigkeit fehlt, so lang es nicht in Beziehung auf den absoluten Werth des guten Willens als gut beurtheilt wird.

Diesen guten Willen oder den Charakter beurtheilen wir aber nicht aus dem Erfolg seiner Handlungen, sondern wir setzen seinen Werth einzig in das innere der Gesinnung, wenn die Gelegenheit sich auch nie zeigen sollte, diese in Thaten zu äußern. Wir beurtheilen den Charakter nicht eben nach dem, was er ausrichtet, nicht nach seiner Tauglichkeit für einen gegebenen Zweck, sondern nur nach dem Wollen in ihm, nur in diesem liegt ihm der Werth, der ohne allen Vergleich höher zu schätzen ist, als was sonst als gut oder angenehm gefallen kann. Sollte es diesem Willen auch

gänzlich an Vermögen fehlen ſeine Abſicht durchzuſetzen, würde ſelbſt mit der größten Anſtrengung nichts von ihm ausgerichtet, ſondern es bliebe nur der gute Wille übrig, ſo hätte dieſer doch ſeinen vollen Werth in ſich ſelbſt; er kann durch Nützlichkeit oder Fruchtloſigkeit weder vermehrt noch vermindert werden. Freylich zeigt ſich dieſe reine Güte nicht im bloßen charakterloſen Wunſch ohne Kraft zum Entſchluß und zur Handlung, aber äußerlich mag ſonſt die Ausführung gelingen oder nicht, mag die Handlung äußerlich ſelbſt ihren Zweck zerſtören, die Geſinnung trägt ihren Werth nur in ſich ſelbſt und nicht in ihren Folgen. Eben da zeigt ſich der Charakter am lauterſten und reinſten, wo er durch äußere Umſtände gehindert und aller ſeiner Ausführung beraubt wird, ohne ſeine innere Kraft des Entſchluſſes beugen zu laſſen.

Dieſe Idee vom abſoluten Werthe des bloßen Wollens ohne Rückſicht auf den beabſichtigten Erfolg der Handlung wird aber dem gemeinen Verſtande, ſo klar ſie ihm auch iſt, doch nur durch Gefühle beſtimmt, über die wir uns nicht ſo ſchnell Rechenſchaft zu geben wiſſen: ſo daß eine vernünftige Spekulation den Verdacht faſſen könnte, daß nur ſchwärmeriſche Täuſchung der Einbildungskraft der gemeinen Vernunft dieſe Idee untergeſchoben habe. Wir müſſen daher hier noch näher unterſuchen.

Wir nennen denjenigen Willen gut, welcher ſich immer gemäß dem Sollen des ſittlichen Triebes beſtimmt, der immer demjenigen gemäß will, was ſchlechthin geboten iſt. Gebot iſt aber ein Ausſpruch des reinen Triebes, weil und wiefern er mit Nothwendigkeit geſchieht und zugleich dadurch eine geforderte Beſchränkung jedes an-

dern Antriebes enthält. Dieſe Nothwendigkeit der Handlung aus dem Sollen nennen wir Pflicht, und aus der genauern Betrachtung der Pflicht werden wir das Weſen dieſes Triebes am beſtimmteſten kennen lernen.

Der erſte Satz, den wir in Rückſicht des Begriffes der Pflicht aufſtellen, iſt der: wir machen einen großen Unterſchied dazwiſchen, ob eine Handlung nur der Pflicht gemäß erfolgt iſt, oder ob ſie wirklich aus Pflicht geſchah; nur in dem Handeln aus Pflicht finden wir den wahren ſittlichen Werth, denn die bloße Uebereinſtimmung der Handlung mit der Pflicht, bloße Pflichtmäßigkeit kann nur zufällig erfolgen, ohne eben die Handlung eines guten Willens anzuzeigen. Um uns dieſen Unterſchied deutlich zu machen, brauchen wir nur Beyſpiele pflichtmäßiger Handlungen, nach beyden Verhältniſſen zu vergleichen, am ſchärfſten ſolche, in denen die Handlung ohnehin ſchon durch die Neigung begünſtigt wird, indem da der Unterſchied am beſtimmteſten hervorſpringt. Es iſt z. B. allerdings pflichtmäßig, daß ein Kaufmann ſeinen unerfahrnen Käufer nicht übertheuere. Wo viel Verkehr iſt, thut dieß der kluge Kaufmann auch nicht, ſondern hält einen feſtgeſetzten allgemeinen Preis für jedermann, man wird ehrlich bey ihm bedient. Aber daraus folgt noch nicht, daß er aus Pflicht und Grundſätzen der Ehrlichkeit ſo verfahre, indem ſchon ſein Vortheil daſſelbe fordert. Eben ſo iſt Wohlthätigkeit im allgemeinen pflichtgemäß. Außerdem macht aber auch das Mitgefühl noch manchem ein eignes Vergnügen daraus, Freude um ſich zu verbreiten oder der Zufriedenheit anderer zuzuſehen. Aber auch hier wird die pflichtmäßige, noch ſo

liebenswürdige Handlung doch nicht nothwendig noch eignen ſittlichen Werth haben, denn ſie erfolgt zwar dem Gebote gemäß, aber nicht nothwendig aus Pflicht. Nur bey demjenigen könnte ſich hier die wahrhaft moraliſche Maxime des Willens wirklich zeigen, deſſen kaltes Temperament ihn des Mitgefühls weniger empfänglich macht, der gegen fremde Noth unempfindlich iſt, vielleicht eben, weil er die eigene nicht groß achtet; nur dieſer wird, wenn ihn nicht Eitelkeit oder andere Nebenabſichten leiten, hier es zeigen können, daß er in ſeiner Wohlthätigkeit aus Pflicht handle, indem ihn ſonſt nichts für die Handlung anſpricht, als eben das Gebot allein.

Es kommt alſo nicht nur auf die willkührliche Handlung ſelbſt an, um ihren ſittlichen Werth zu beſtimmen, ſondern wir beurtheilen dieſen nach dem Motiv derſelben, nach dem Wollen ſelbſt und nicht nach der Aeußerung des Wollens. So unterſcheiden wir bey der Vergleichung einer willkührlichen Handlung mit dem Geſetz immer die Legalität und Moralität derſelben. Die Handlung iſt legal, wenn ſie dem Geſetz gemäß ausfällt, wenn ſie pflichtmäßig iſt; wir ſchreiben ihr aber nur dann Moralität als den wahren ſittlichen Werth zu, wenn ſie aus Pflicht geſchieht, eben um des Geſetzes willen, ſo daß das Gebot ſelbſt der Beſtimmungsgrund des Willens in Rückſicht derſelben war. Man kann daher in legalen Handlungen ſehr wohl dem Buchſtaben des Geſetzes folgen, ohne doch ihnen dem Geiſte nach gemäß zu handeln, wenn zwar die Willensäußerung pflichtmäßig iſt, aber die Pflicht nicht ſelbſt den Willen beſtimmte.

Hiermit iſt dann auch der zweyte Satz gegeben:

Eine Handlung aus Pflicht hat objectiv ihren moraliſchen Werth nicht in der Abſicht, welche dadurch erreicht werden ſoll, ſondern nur in der Maxime, nach der ſie beſchloſſen wird. Dieſer Werth hängt nicht von der Wirklichkeit des Gegenſtandes der Handlung ab, ſondern nur von dem Princip des Wollens, nach welchem die Handlung geſchehen iſt. Denn die Abſicht, welche wir bey irgend einer Handlung haben können, wird eben ſowohl ſchon durch Legalität der Handlung ſelbſt erreicht werden, die pflichtmäßige Handlung wäre die nämliche, ob ſie aus Pflicht geſchähe oder nicht, und ihre Wirkungen würden auch in beyden Fällen die gleichen ſeyn. Da wir nun aber dieſer bloßen Legalität eben die Moralität entgegenſetzen, der wir allein den höchſten Preis zuerkennen, da wir über die Pflichtmäßigkeit eben noch die Beſtimmung der Handlung durch die Pflicht fordern: ſo kann es uns in dieſer Beurtheilung unmöglich auf irgend eine Abſicht ankommen, welche durch die Handlung erreicht werden ſollte. Dieſer höchſte Werth der Handlung in Rückſicht der Pflicht kann alſo nur in dem Wollen ſelbſt, in der Geſinnung liegen, unangeſehen die Zwecke, welche dadurch erreicht werden. In ſeinem Rechte, welches der andere von mir fordert, kommt es nur auf die Legalität meiner Handlung an, daß ich ihm mit dem Gegenſtand derſelben nicht zu nahe trete, in der Tugend aber, die ich mit Nothwendigkeit von mir ſelbſt fordere, kommt es nur auf die Geſinnung, den reinen Werth des Wollens an, welchen ich nicht nach äußerem Einfluß, ſondern nur nach ſeinem innern Weſen ſchätze, als die Schönheit der Seele.

Wenn wir alſo nur darein den wahren ſittlichen Werth ſetzen, daß die Handlung aus Pflicht geſchieht; wenn wir dieſen Werth nur in ſeiner Moralität und nicht in bloßer Legalität anerkennen; wenn wir dieſen Werth nur in die Handlung ſelbſt und nicht in irgend einen Erfolg ſetzen: ſo folgt drittens, daß die Pflicht die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung für das Gebot ſey. Denn der höchſte Werth der Handlung liegt nicht in der Wirkung, die von ihm erwartet wird, alſo auch nicht in irgend einem Princip der Handlung, welches ſeinen Beſtimmungsgrund von der erwarteten Wirkung zu entlehnen braucht. Alle dieſe Wirkungen könnten auch ſonſt zu Stande kommen, es brauchte dazu nicht des Willens eines vernünftigen Weſens, in dem dann doch das höchſte und unbedingte Gut allein angetroffen werden kann. Es kann daher nichts anders als nur die Vorſtellung des Geſetzes an ſich ſelbſt, die freilich allein in einem vernünftigen Weſen Statt findet, ſofern ſie und nicht eine verlangte Wirkung der Beſtimmungsgrund des Willens iſt, jenes abſolute Gute ausmachen, welches wir ſittlich nennen, und welches in der Perſon ſelbſt ſchon gegenwärtig iſt, die darnach handelt, aber nicht erſt aus der Wirkung erwartet werden darf. Dieſes bloße Geſetz nun für ſich wird ein Gegenſtand der Achtung, indem es ſich nur als Grund, niemals aber als Wirkung meines Willens ankündigt, indem es nicht meiner Neigung dient, ſondern ſie überwiegt oder wenigſtens vom Ueberſchlage bey der Wahl ganz ausſchließt. Da alſo die Handlung aus Pflicht den Einfluß der Neigung und mit ihr jeden Gegenſtand des Willens ganz abſondern ſoll, ſo bleibt

hier nichts übrig, das den Willen bestimmt, als objectiv das Gesetz selbst und subjectiv reine Achtung für dieses Gesetz. Was ich unmittelbar als Gesetz für mich erkenne, erkenne ich mit Achtung, die das Bewußtseyn der Unterordnung meines Willens unter ein Gesetz ohne Vermittelung irgend eines Einflusses auf den Sinn bedeutet.

Was liegt nun für ein Gesetz der handelnden Vernunft in dem hier gefundenen Resultat? Es ist nur das Wollen selbst, welches das höchste Gute ist, wiefern es durch reine Achtung des Gesetzes bestimmt wird, wiefern die bloße Vorstellung, daß etwas mit Allgemeinheit und Nothwendigkeit geboten sey, der Bestimmungsgrund wird, diesem Sollen gemäß zu handeln. Es wird also hier erstlich die Vorstelluug eines praktischen Gesetzes von dem, was ich soll, vorausgesetzt und dann zuoberst gefordert: Du sollst wollen, was du sollst, nur um des Sollens willen. Das Gesetz, nach welchem wir den höchsten Werth des Charakters selbst beurtheilen, ist also seinem Wesen nach für die Anwendung noch von einem andern gegebenen Gesetze abhängig, welches in der Anforderung: du sollst deinen Willen nur durch das Gesetz bestimmen lassen, schon voraus gesetzt wird.

Das Gesetz für den Charakter gebietet für die Willensäußerung als Handlung nur hypothetisch: wenn es ein allgemeines Gesetz des Sollens gibt, so gilt dieß auch für mich. Für das Entschließungsvermögen und seine Gesinnung aber fordert es kategorisch: Du sollst die Gesinnung haben, daß dein Wille von der Erkenntniß eines allgemeinen und nothwendigen praktischen Gesetzes bestimmt werde; die Ge-

ſinnung, deiner Ueberzeugung von dem, was du ſollſt, gemäß zu handeln, nur um der Ueberzeugung vom Gebotenſeyn willen, unangeſehen allen Gehalt des Gebotes; die bloße Form des allgemeinen Geſetzes ſoll den Willen beſtimmen und nicht die Materie deſſelben.

Wir finden alſo hier ein räthſelhaftes Verhältniß in unſerm Innern. Was nennen wir das oberſte Gute? Die Tugend und den Charakter des Menſchen. Aber dieſe Tugend und dieſer Charakter werden nur nach einem leeren förmalen Gebote für die Geſinnung beſtimmt, welches nur unter der Vorausſetzung eines andern unmittelbar geltenden Geſetzes von Anwendung ſeyn kann. Tugend und Charakter beſtehen nur darin, daß meine Geſinnung ſich dem Geſetze, welches gebietet, unterwerfe, ſie zeigen ſich nur auf den Fall, daß etwas zu thun ſchlechthin geboten iſt; aber was wird denn ſchlechthin geboten? Wie komme ich zu dem Gebote, welches das Sollen und die Pflicht ſelbſt anſetzt? wie komme ich zu der Vorſtellung des Geſetzes, die meinen Willen beſtimmen ſoll?

Vergleichen wir das hier erhaltene Geſetz des höchſten Guten mit unſrer Theorie des Entſchließungsvermögens, ſo werden wir leicht bemerken, daß das hier gefundene Geſetz des Charakters mit dem vorhin gefundenen ganz zuſammenſtimmt. Das Gebot der Tugend oder des guten Willens, welches wir hier entwickelt haben, iſt nichts anders als das Geſetz eines rein vernünftigen Entſchluſſes. Der vernünftige Entſchluß bildete ſich in unſerm Geiſte vor der Reflexion nach den Verhältniſſen des Schluſſes; wir nannten Charakter eine Willkühr, deren Entſchlüſſe nach Grundſätzen beſtimmt werden, die nach Grundſätzen handelt; dieſes

in der höchſten Bedeutung kommt mit dem Gebote pflichtmäßig aus Pflicht zu handeln zuſammen. Unſer Gebot der Tugend iſt nämlich eine praktiſche Regel in der Stelle des Schlußſatzes im Entſchluß: *Jeder allgemeine und nothwendige praktiſche Oberſatz beſtimme die Handlung.*

Dieß entwickelt ſich nach Verhältniſſen der Reflexion auf folgende Weiſe. Der Entſchluß ſelbſt im unmittelbaren der Thätigkeit meines Geiſtes beſtimmte ſich durch den Conflict der Antriebe; er wurde aber zum *verſtändigen* Entſchluß durch die Reflexion. In dieſem werden im Oberſatz Antriebe vorgeſtellt, den Antrieben, die Kraft der Vernunft untergeordnet und dem gemäß die Handlung beſtimmt. Nun iſt es die theoretiſche Regel des Schluſſes, daß der Schlußſatz beſtimmt iſt, wenn einer allgemeinen und nothwendigen Regel ein Fall untergeordnet worden; iſt aber keine nothwendige Regel gegeben, ſo iſt auch kein Schlußſatz beſtimmt. Wird mir alſo eine Regel des Antriebes gegeben, in der ich nur erkenne, was ich begehre oder will, ohne Nothwendigkeit, ſo iſt aus dieſer kein rein vernünftiger Entſchluß möglich, ſondern die Zwecke aus dieſen Antrieben bleiben zufällige und *beliebige*. Iſt hingegen die Regel des Antriebes ein nothwendiges Geſetz, welches wir durch Sollen ausſprechen, ſo iſt damit der rein vernünftige Entſchluß gegeben, in welchem dieſe Regel immer den Willen beſtimmt. Wir beurtheilen alſo hier als das ſchlechthin Gute die rein vernünftige Entſchließung der Willkühr im Gegenſatz gegen eine bloß ſinnliche. Es iſt folglich das Gebot der Tugend noch kein Geſetz des Antriebes ſelbſt, ſondern nur ein Geſetz des Entſchluſſes

für den Conflict der Antriebe, wodurch der Zweck als nothwendiger Zweck vorgeſtellt wird. Wenn es einen Antrieb gibt, der ſich in einer allgemeinen und nothwendigen Regel ausſpricht, ſo wird darin der Werth als nothwendiger, das heißt: als abſoluter Werth, als Würde beſtimmt, und der Gegenſtand, dem die Würde zukommt, wird an ſich ſelbſt als Zweck gedacht.

In meinem Innern beſtimmt ſich alſo das höchſte Gute nur nach einer formalen und hypothetiſchen Regel, welche den Charakter in ſeinen Handlungen ſeiner Ueberzeugung von dem unterwirft, was an ſich Zweck ſey. Welches iſt nun aber das Geſetz der Ueberzeugung ſelbſt? welches iſt der erſte Ausſpruch und die unmittelbare Anforderung des reinen Triebes?

Suchen wir hierauf die Antwort von der innern Erfahrung zu erhalten: ſo kann uns zwar anfangs der Aberglaube in poſitiven Religionsmeinungen oder das durch Erziehung des Einzelnen, oder Sitte und Gebrauch im Volke angewöhnte Urtheil über conventionelle Schicklichkeit irre führen, wenn wir aber nur einige Freyheit des Urtheils in dieſem Gebiete erlangt haben, ſo werden wir bald bemerken: in allen Verhältniſſen, wo wir die Natur nur als unvernünftige Kraft behandeln, zeigt ſich keine Anforderung der Pflicht, ſondern ein jeder mag ſich dieſe Natur unterwerfen, ſo weit ſeine Kraft es kann; überall hingegen, wo uns Vernunft erſcheint, und von uns behandelt wird, da tritt dieſe mit ihrem Rechte uns entgegen, welches wir nicht überwinden ſollen, ſondern zu achten mit Nothwendigkeit aufgefordert werden. Das unmittelbare Geſetz des Antriebes aus reinem Triebe der Vernunft gibt alſo dem Daſeyn der Vernunft den Werth,

und ſetzt dieſen an, als Würde der Perſon. Wie alſo der Trieb der Thierheit in meinen momentanen Zuſtand, der Trieb der Menſchheit in meiner geſammten Individualität als einzelnem Menſchen den Werth ſetzt: ſo erhebt ſich der Trieb der Perſönlichkeit zum Daſeyn der Vernunft überhaupt, und gibt dieſer perſönliche Würde, erkennt ſie alſo als Zweck an ſich an.

Die höchſte Regel des an ſich Guten für die Beurtheilungen des Luſtgefühls wird dann alſo liegen in der Uebereinſtimmung des einzelnen Willens oder des Daſeyns der Welt mit dieſer Idee des Zweckes an ſich. Das höchſte Gut im einzelnen Menſchen iſt ſeine Tugend, ſein Charakter; das höchſte Gut in der Welt iſt die Uebereinſtimmung der Welt mit der Forderung des Geſetzes vom abſoluten Werthe.

Aus dieſen entwickelten Momenten können wir es dann verſuchen, eine Theorie der handelnden Vernunft zu bilden.

Vierter Abſchnitt.

Die Theorie der handelnden Vernunft.

§. 184.

Aus der Vergleichung der hier zuſammengeſtellten Beobachtungen unſrer praktiſchen Vermögen erhalten wir ein ſehr einfaches Reſultat für die Theorie der handelnden Vernunft. Dem Ganzen liegt zu Grunde das Herz oder der Trieb des Menſchen als ein Vermögen ſich zu intereſſiren, oder den Dingen einen Werth zu geben, und nach der Regel dieſes Werthes beurtheilt die Dinge ein Gefühl der Luſt und Unluſt. Sind die erkannten Dinge dieſem Werthe nicht gemäß, ſo erhält die Vorſtellung des Werthes Cauſalität, um das hervorzubringen, was den Werth hat; es wird dieß zum Zwecke der Vernunft. Die Vernunft kann aber nach Zwecken auf die Natur hinaus wirken, indem ſie willkührlich ihr Denken und ihren Körper bewegt. Auf dieſe Weiſe vereinigen ſich alſo in der Organiſation ihres Innern Trieb, Luſtgefühl, Willkühr und handelnde Kraft; die Bewegung läuft aber immer aus von dem Intereſſe des Triebes. Welches iſt nun das Geſetz, nach welchem die Dinge für unſre Vernunft einen Werth erhalten?

Die Beobachtung zeigte uns drey Triebe, von denen der thieriſche der eignen momentanen Lebensäuße-

rung, der ſinnlich-vernünftige dem ganzen eignen individuellen Leben, der rein-vernünftige endlich dem vernünftigen Leben überhaupt den Werth gab. Hier iſt es alſo immer das Leben der Vernunft, dem der Werth ertheilt wird, nur nach verſchiedenen theoretiſchen Abſtufungen. Wir werden alſo vorausſetzen müſſen, daß der Trieb der Vernunft oder ihr Vermögen, ſich zu intereſſiren, in der innerſten Quelle nur ein einiges ſey: die Vernunft gibt dem Daſeyn der Vernunft den Werth. Aus dieſem einen Grundgeſetz werden wir alle Erſcheinungen unſers inneren Lebens abzuleiten im Stande ſeyn, wenn wir vergleichen, wie die Vernunft auf den verſchiedenen Stufen ihrer Lebensäußerung es ſich ſelbſt ausſprechen müſſe.

Nach welchem Unterſchiede werden ſich nun wohl die Aeußerungen des Grundtriebes unſrer Natur zunächſt unterſcheiden? Unſtreitig nach dem Unterſchied der momentanen Anregung unſrer Lebensäußerungen in der Empfindung und der urſprünglichen Form der Selbſtthätigkeit unſers Lebens.

§. 185.

Wiefern das Bewußtſeyn der Vernunft durch den Sinn in der Empfindung beſchränkt iſt, entſteht ein Intereſſe für den einzelnen Zuſtand unſrer Lebensthätigkeit, als der Quell alles unſers Vergnügens und aller unſrer Schmerzen. Das allgemeine Intereſſe unſrer Vernunft ſpricht ſich hier im Triebe nach Glückſeligkeit nur in ihrer erſten Beſchränkung durch den Sinn aus, wo wir uns in der Empfindung nur unſers einzelnen Zuſtandes im Leben bewußt werden. Dieſer

Trieb iſt alſo der erſte und nächſte in der Aeußerung unſers Lebens, der mit Genuß und Leiden zuerſt in Anſpruch genommen wird, denn das Bewußtſeyn unſers Lebensgefühls in der Empfindung iſt das erſte und bleibt immer das unmittelbarſte, deſſen wir uns wieder bewußt werden. Hierin zeigt ſich dann der Grundtrieb als thieriſcher Trieb, welcher die Willkühr treibt, das Angenehme zu ſuchen mit Neigung und das Unangenehme zu fliehen mit Widerwillen.

§. 186.

Aber der Grundtrieb meines Weſens iſt nicht etwas nur durch die Empfänglichkeit des Lebens Hervorgebrachtes, ſondern er iſt urſprüngliche Eigenſchaft der Selbſtthätigkeit meines Lebens ſelbſt, er wird alſo auch eine urſprüngliche Beſtimmung der Form meiner Erregbarkeit enthalten müſſen. Dieſe zeigt ſich im reinen Triebe der Perſönlichkeit. In der urſprünglichen Form der Organiſation meiner Vernunft fällt dieſer Grundtrieb, welcher der Vernunft ſchlechthin den Werth gibt, mit der Form der Erregbarkeit der erkennenden Vernunft zuſammen, und bringt ſo eine unmittelbare und urſprüngliche materiale Beſtimmung meiner formalen Apperception hervor, durch die Wechſelbeſtimmung dieſer formalen Apperception mit der urſprünglichen Form der handelnden Vernunft. Eine ſolche urſprüngliche materiale Beſtimmung der formalen Apperception iſt aber nach §. 97. 5. eine Erkenntniß a priori, welche in allgemeinen und nothwendigen Geſetzen ausgeſprochen wird. Hieraus folgt denn: der reine Trieb muß ſeinen Antrieb mit Allgemeinheit und Nothwendigkeit nicht nur als Antrieb meines Willens, ſondern

als Geſetz für das Daſeyn der Dinge überhaupt ausſprechen, für meinen Willen aber einen allgemeinen und nothwendigen Oberſatz aller vernünftigen Entſchließungen geben. Ferner dieſe praktiſchen Principien a priori entſpringen aus der reinen Einheit meines vernünftigen Lebens unabhängig von aller ſinnlichen Anregung. Sie ſind alſo die (§. 101.) geforderten Principien des reinen Vernunftglaubens.

Dieſer reine Trieb hat alſo folgende zwey Eigenthümlichkeiten.

Erſtens er geht nicht nur auf ein einzelnes Begehren und Wollen, ſondern auf eine Werthgeſetzgebung im Daſeyn der Dinge überhaupt, er kündigt ſich an durch ein allgemeines und nothwendiges Geſetz des abſoluten Werthes, welches er nicht nur der einzelnen Vernunft, ſondern dem Daſeyn der Dinge überhaupt vorſchreibt.

Zweytens der reine Trieb nimmt mit dieſem allgemeinen Geſetze nicht den Begriff der Naturanſicht der Dinge, ſondern die vollendete Einheit der vernünftigen Erkenntniß, folglich das Princip des ſpeculativen Glaubens in Anſpruch, und belebt dieſen zum praktiſchen Glauben der Vernunft.

Wir haben durch die Theorie der erkennenden Vernunft den Urſprung des ſpeculativen Glaubens in ihr und wie er ſich in der idealen Anſicht der Dinge ausſpricht, kennen gelernt; hier finden wir weiter, woher ihm in dem Innerſten unſers Weſens ſein Leben kommt. Der Ausſpruch des reinen Triebes muß unmittelbar der allgemeine und nothwendige Grundſatz ſeyn: das Daſeyn der Vernunft hat abſoluten Werth,

und iſt Zweck an ſich, und dieſen Grundſatz müſſen wir als Princip einer nothwendigen Werthgeſetzgebung auf die ewige Realität der Ideen beziehen; dieſe Werthgeſetzgebung wird uns im Glauben jene ewige Ordnung der Dinge, welche wir für die intelligible Welt forderten. Wir halten in dem Geſetz des abſoluten Werthes der Vernunft oder der Würde der Perſon das oberſte Princip des Glaubens feſt, wodurch die praktiſche Idee jenen ſpeculativen Formen der Seele, Welt und Gottheit, Beſtimmung und Gehalt gibt. Das Grundprincip unſers Glaubens wird alſo der Glaube an die Realität des ewigen Gutes durch die Gültigkeit der abſoluten Werthgeſetzgebung in der Welt nach ihrem ewigen Weſen. Wir glauben, daß in der intelligibeln Welt die Intelligenz als Perſon Würde hat, daß der freye Wille der Intelligenz dem Geſetze der Würde unterworfen ſey, und wir verehren in der Gottheit als dem Urgrunde im ewigen Seyn der Dinge den heiligen Grund der Gültigkeit vom Geſetze des Zweckes an ſich; dieſe Gültigkeit aber wird uns zur Erſcheinung nur für die Ahndung in der ewigen Jugend des ſtets erneuten Lebens der Schönheit in der Natur.

In der Willkühr des einzelnen Menſchen wird dieſer Antrieb des reinen Triebes unmittelbar in Conflict kommen mit den von außen beſtimmten Antrieben des Genuſſes. Er wird ſich dieſen allen entgegenſetzen als einer Selbſtbeſtimmung (Autonomie) des Willens, dagegen jeder andere Antrieb erſt ein von Außen (heteronomiſch) gegebener Antrieb iſt. Er wird allein mit Allgemeinheit und Nothwendigkeit fordern, wird alſo der höchſte Oberſatz aller vernünftigen Entſchließungen ſeyn, und als Gebot (Imperativ) allen Antrieben der Nei-

gung entgegen treten. Die Stärke dieſes Antriebes aus reinem Triebe im Kampfe mit der Neigung iſt alſo dasjenige, was wir in eminenterer Bedeutung die Tugend des Menſchen genannt haben. Wir nennen einen Entſchluß ſchlechthin gut, wenn er durch den Antrieb der Tugend beſtimmt worden iſt, böſe aber, wenn die Beſtimmung dieſem Antrieb zuwider ausfällt, und ſittlich indifferent, wenn der Entſchluß ohne Mitwirkung des reinen Triebes erfolgte.

§. 187.

Auf dieſe Weiſe bildet ſich die erſte Abſtufung und der erſte Contraſt der Antriebe aus dem einen Grundtrieb in unſerm Innern. Es würden dieſe aber nur ein blindes Spiel der Antriebe in dem Innern der Vernunft geben als bloßer Gegenſatz eines ſinnlichen und vernünftigen Inſtinctes ohne eigne Wahl und gleichſam ohne eignes Leben der Vernunft, indem keine Einheit da wäre, und kein Richter zwiſchen der Neigung und der Tugend, welcher die Tugend über alle Neigung achtete, und den Spruch des reinen Triebes in mir dennoch für gültig erklärte, wenn er gleich im einzelnen Falle übertreten worden iſt — wenn nicht zwiſchen beyde die Reflexion träte und der Trieb, ſo wie er von der Reflexion erkannt wird. Dieſer reflectirte Trieb wird dann zum eigentlich menſchlichen, indem er aus der eigenſten Mitte unſers Weſens unſer ganzes Leben überſieht. Der denkende Verſtand wird ſich nicht nur in dem einzelnen Zuſtand ſeines Lebensgefühls, ſondern im Ganzen ſeiner individuellen Exiſtenz Gegenſtand des Selbſtbewußtſeyns, und damit muß denn aus dem Grundtriebe der eigne Trieb der Menſchheit in ihm er-

wachen. Die Vernunft intereſſirt ſich hier mit Reflexion für ihre eigne Individualität; ſie vereinigt mit Ueberlegung ihr geſammtes Intereſſe zu einem Ganzen, und muß ſo den oben beſchriebenen Trieb nach Vollkommenheit zeigen, der nach perſönlicher Bildung ſtrebt, und darin Selbſtzufriedenheit zu erwerben ſucht. Dieſer Trieb erkennt das Bedürfniß des Genuſſes an, auch daß jedes andere Intereſſe den abſoluten Forderungen des reinen Triebes untergeordnet werden müſſe, gibt aber zu jenen beyden noch ein eignes neues Intereſſe hinzu, welches uns zur freyen Thätigkeit im Leben treibt, das Intereſſe an dem erfahrungsmäßig erkannten Leben der Vernunft überhaupt.

Mit dieſem eignen Werthe, welchen er in das Leben und Handeln des Menſchen ſelbſt legt, iſt er es, der uns das Ideal der Vollkommenheit vorſchweben läßt, uns zur Bildung treibt, und ſo eine eigne Geſchichte der Vernunft erzeugt. Reflexion war es, wodurch die Vernunft zum eignen Leben erwachte, und Bildungsfähigkeit erhielt, der reflectirte Trieb muß es daher auch ſeyn, welcher ſie zu dieſer Bildung wirklich führt, welcher macht, daß wir nicht nur eine Geſchichte der Menſchen haben, wie von allem andern in der Natur, was wird, ſondern eine Geſchichte der Menſchheit nach Syſtem, Plan und Fortſchritt wie die Vernunft ſich ſelbſt zu dem macht, was ſie wird. So wird es dieſer Trieb, welcher in der Geſchichte des menſchlichen Lebens für den Einzelnen wie für die Geſellſchaft die Hauptrolle ſpielt. Er iſt der Trieb der Bildung, damit aber auch der Verbildung. Denn der rein vernünftige Trieb für ſich verſchließt ſich

in eine einzige religiöse Ueberzeugung des Gewissens; der thierische Trieb für sich würde sehr einfach als Naturinstinct seinem Interesse nachgehen, um uns zum augenblicklichen Genuß zu führen oder vom Schmerz zu befreyen, dem reflectirten Trieb hingegen gehört das ganze bunte Gewühl menschlicher Thätigkeiten mit allen seinen Albernheiten und Inconsequenzen in Sitte und Gebrauch und in der Mode der Völker. Eben die Reflexion ist das bildsame Vermögen in uns. Auf der untersten Stufe der Rohheit würden wir in der Einfalt thierischer Bedürftigkeit ohne Inconsequenz nur nach Genuß jagen, und damit glücklicher seyn als in allen Zuständen der halbvollendeten, inconsequenten Bildung. Weswegen die bekannten Lobeserhebungen der natürlichen Rohheit eines ungebildeten gesellschaftlichen Zustandes sich niemanden werden widerlegen lassen, der in der Glückseligkeit den Endzweck des menschlichen Daseyns findet. Sobald wir aber zu reflectiren anfangen, so verrücken wir uns das leichtere Ziel des bloß sinnlichen Genusses, und haschen abwechselnd bald nach diesem, bald nach jenem, was ein schwankendes Urtheil uns als wünschenswerth erscheinen läßt. Auf ähnliche Weise wird denn auch unser sittliches Urtheil verfälscht; der Aberglaube schiebt der Pflicht seine erdichteten Heiligthümer unter, und die Gewohnheit läßt uns das Anständige und Schickliche wie Sittliches verehren. Wir lernen eher urtheilen als denken, und eher denken, als selbstdenken; durch Nachsprechen und Nachdenken in Vorurtheil und Gewohnheit bildet sich in allen Zwischenzuständen der Kultur ein bloßes Laufen nach dem, was Sitte und Gebrauch und Mode zum allgemeinen Ziel der Wünsche gestellt hat, und

derjenige erſcheint als ein Böſewicht, als ein Narr oder wenigſtens als ein Sonderling, der die Caprice hat, ſeinem eignen Geſchmacke zu folgen und nicht dem durch Gewohnheit ſanctionirten allgemeinen Urtheil nachzugeben.

Wir müſſen alſo erſt zu einer gewiſſen vollendeten Ausbildung der Reflexion gekommen ſeyn, um uns mit dieſem reflectirten Triebe, der doch die Hauptrolle im Leben ſpielt, nicht mehr albern auszunehmen, und ein minder luſtiges Luſtſpiel im Leben aufzuführen als etwa auf der Bühne. Bis dahin mag es noch gute Zeit haben; indeſſen ſtehen wir Europäer mit unſrer Bildung doch eine Stufe höher als alle andern Völker unſrer Geſchichte. Man mag es an uns nicht leiden, daß wir alle Sitten und Gebräuche unſrer Vorfahren mit Füßen treten, und anſtatt deſſen den Albernheiten einer täglich veränderten Mode folgen. Es nimmt ſich aber doch unterhaltender aus in dieſer Mode den Narren täglich unter einer andern Maske zu ſehen, als wie anderwärts immer unter derſelben. Sollte nicht eben dieſe Mode das leichteſte Zeichen der Lebendigkeit unſers Verſtandes ſeyn, der vielleicht bey den Deutſchen noch am wenigſten verknöchert iſt, indem ſie alles Fremde nachmachen, ohne ein unüberwindliches Vorurtheil? So lang wir noch auf ſolchen Zwiſchenzuſtänden der Reflexion ſtehen, muß ſich das Beſtreben dieſes Triebes in tauſend Inconſequenzen und Widerſprüchen zeigen, woher ſich vorzüglich der Haß vieler Philoſophen gegen alle Reflexion überhaupt ſchreibt. Dieſe wollen uns von der Reflexion befreyen und der unmittelbaren Vernunft zuführen, allein nach der Or-

ganiſation unſrer Vernunft iſt die Vernunft ſich unmittelbar klar nur als anſchauende Sinnlichkeit, und dieſe ſoll eben durch den mittelbaren Begriff beherrſcht werden. Die Ueberwindung der Reflexion iſt nur durch ſich ſelbſt möglich, indem wir ſie vollſtändig ausbilden und dadurch von ihren Inconſequenzen befreyen.

Die rege gewordene Reflexion iſt das einzige eigene Leben im Einzelnen, in Völkern, in der Menſchheit; nur durch ſie gibt es Erziehung, Bildung und Geſchichte. So lange ſie ſich erhält, wird durch alle Verbildungen die Bildung ſelbſt in der Geſchichte doch lebendig vorwärts ſchreiten.

§. 188.

Welches iſt nun das innere Geſetz dieſes richtig verſtandenen Triebes? und was iſt jene Vollkommenheit, die er zu ſeinem Ziele ſetzt? Es iſt ſchwer, ein feſtes Urtheil über die Bildung zu geben, da der Urtheilende ſelbſt auf einer Stufe der Ausbildung ſtehen bleibt, und immer noch erwarten muß, was ein anderer Treffenderes über ihn hinaus ſagt. Unſre Antwort aber iſt folgende. Der reflectirte Trieb vereinigt alle Intereſſen unſerer Triebe in ſeiner Ueberſicht; wir müſſen dem gemäß die Ideen der Werthgeſetzgebung in unſerm Geiſte aus ſeinem Geſichtspuncte erſtlich überſchlagen, wie ſie ſich dem Vermögen der Werthbeurtheilung zeigen, dann aber ſehen, wie dieſe Beurtheilungen auf den Willen wirken.

Es finden ſich in unſerm Geiſte drey Regeln des Werthes, die der Glückſeligkeit, Vollkommenheit und Sittlichkeit, von denen wir jede als Princip einer eignen Werthgeſetzgebung verſuchen können und in der

Geſchichte verſucht haben. Nach der erſten hat dasjenige den Werth, wodurch ein Bedürfniß befriedigt wird, und welches der Neigung oder der Selbſtſucht gefällt, nach der andern trägt das Vollkommene für ſich einen innern Werth der Gunſt oder der Liebe in ſich, den wir ihm in einer völlig freyen Beurtheilung zugeſtehen, nach der dritten endlich gefällt das ſittlich Gute einer reinen Achtung, welche ſich einem Geſetze des höchſten Werthes unterwirft. Bey dem, was ich um meines Bedürfniſſes willen ſchätze, ordne ich mich dem Werthe über, und das Angenehme erhält ſeinen Werth nur in dieſer Unterordnung unter meine Begehrung; bey reiner Liebe ſetze ich einen andern Werth als dem meinigen gleich neben mich, und erkenne frey ihn an; bey reiner Achtung unterwerfe ich mich hingegen dem höhern Geſetze, welches den Werth ertheilt.

Die erſte dieſer Werthgebungen nach der Regel der Glückſeligkeit hat man lang genug auf die Probe genommen, um durch ſie bis zum Zwecke der Weltſchöpfung und bis an die Seligkeit der Götter ein Geſetz des Werthes anzuerkennen. Unſre Selbſtbeobachtung muß uns aber gleich aufmerkſam machen, daß dieſes Princip des Hedonismus zu einem allgemeinen Geſetze gar nicht taugt, daß alſo in jener Lehre irgend ein Mißverſtand verborgen liegen müſſe. Aller Werth, der hier ertheilt würde, wäre nur der Werth deſſen, was dient, um das Bedürfniß eines bedürftigen Weſens zu befriedigen. Es findet alſo dieſer ganze Maaßſtab des Werthes nur in der Unterordnung unter die Befriedigung eines bedürftigen Weſens Statt; es kann hierin keine Regel des Zweckes für die Welt liegen, ſondern nur eine Regel des Zweckes für mich. Und

auch für mich berechne ich hier nur für das passive meines Zuſtandes, was dieſem nützlich wäre oder ſchädlich, den wahren Werth finde ich hingegen in meinem activen Zuſtand ſelbſt, und würde es alſo für den größten Gewinn achten aller Glückſeligkeit überhoben zu ſeyn, indem nicht meine Bedürfniſſe befriediget würden, ſondern mein ſeliges Weſen in freier Thätigkeit ohne alles Bedürfniß lebte. Die bloße Expoſition des Werthes, den wir dem Genuß und Glück geben, erhebt uns alſo ſchon über denſelben, indem wir das Angenehme nur als Mittel ſchätzen für einen andern Zweck, welcher das Leben ſelbſt iſt.

Von der letzten Regel des Werthes nach dem Geſetz des reinen Triebes haben wir dagegen gefunden, daß ſie allerdings eine allgemeine und nothwendige Werthgeſetzgebung ſelbſt iſt, indem ſie uns eben aus der Idee eines abſoluten Werthes oder eines Zweckes an ſich entſprang. Wir müſſen aber bey der Moralität doch unterſcheiden, ob wir den Werth nach der Regel des Oberſatzes oder des Schlußſatzes vernünftiger Entſchließungen beurtheilen. Die Regel des Oberſatzes, welcher zuerſt das Geſetz gibt, gehört nur dem beurtheilenden Gefühl, ſie beſtimmt die Materie unſrer ſittlichen Ueberzeugungen, ſie geht auf eine Weltanſicht nach praktiſchen Geſetzen, indem ſie die Idee des Zweckes an ſich als Geſetz für das Daſeyn der Dinge überhaupt erkennt. Die Regel des Schlußſatzes im vernünftigen Entſchluß unterwirft hingegen nur den Willen und ſeine Handlung aus reiner Achtung jenen gegebenen Geſetzen des Werthes; ſie iſt jenes Geſetz der Tugend, welches meine Geſinnung der Idee des ſchlechthin Gebotenen der Form nach unterwirft, und

gibt für ſich keine Weltanſicht nach ſittlichen Geſetzen. Die reine Achtung als das höchſte Gefühl des Erhabenen und das oberſte auf den Willen wirkende, können wir bey Kant genau kennen lernen, denn ſie iſt das Leben ſeiner praktiſchen Philoſophie. „Was ich unmittelbar als Geſetz für mich erkenne, erkenne ich mit Achtung, welche bloß das Bewußtſeyn der Unterordnung meines Willens unter ein Geſetz, ohne Vermittelung anderer Einflüſſe auf meinen Sinn, bedeutet. Die unmittelbare Beſtimmung des Willens durch Geſetz und das Bewußtſeyn derſelben heißt Achtung, ſo daß dieſe als Wirkung des Geſetzes aufs Subject und nicht als Urſach deſſelben angeſehen wird. Eigentlich iſt Achtung die Vorſtellung von einem Werthe, der meiner Selbſtliebe Abbruch thut. Alſo iſt es etwas, was weder als Gegenſtand der Neigung noch der Furcht betrachtet wird, obgleich es mit beyden etwas Analoges hat. Der Gegenſtand der Achtung iſt lediglich das Geſetz, und zwar dasjenige, das wir uns ſelbſt und doch als an ſich nothwendig auferlegen. Als Geſetz ſind wir ihm unterworfen, ohne die Selbſtliebe zu befragen; als von uns ſelbſt auferlegt, iſt es doch eine Folge unſers Willens, und hat in der erſten Rückſicht Analogie mit Furcht, in der zweyten mit Neigung. Achtung iſt ein Tribut, den wir dem Verdienſt nicht verweigern können, wir mögen wollen oder nicht; wir mögen allenfalls äußerlich damit zurückhalten, ſo können wir doch nicht verhüten, ſie innerlich zu empfinden. Sie iſt ſo wenig angenehm, daß man ſich ihr in Anſehung eines Menſchen nur ungern überläßt, und ſogar das moraliſche Geſetz ſelbſt in ſeiner feyerlichen Majeſtät dem Beſtreben ſich der Achtung dagegen zu

erwehren und sie in den Schein bloßer Zuneigung zu verwandeln ausgesetzt bleibt. Gleichwohl ist in ihr doch auch wieder so wenig Unlust: daß wenn man einmal den Eigendünkel abgelegt und jener Achtung praktischen Einfluß verstattet hat, man sich wieder an der Herrlichkeit des Gesetzes nicht satt sehen kann, und die Seele sich in dem Maaße selbst zu erheben glaubt, als sie das heilige Gesetz über sich und ihre gebrechliche Natur erhaben sieht.“ Wir sehen also hier als Regel der innersten sittlichen Beurtheilung, welche das Gute lobt, das Böse aber verwirft, nur diese reine Achtung vor einem gegebenen Gesetze; diese Beurtheilung also erkennt nur Werth oder Unwerth willkührlicher Handlungen, nicht aber des Daseyns der Dinge überhaupt an, und zwar, indem sie diese Handlungen ihrer Materie nach einem anderweit schon gegebenen Gesetze des Werthes und dessen, was an sich Zweck sey, unterwirft.

Wollen wir nun aber unsre Ueberzeugung ausbilden, in Rücksicht der Objecte dieses Gesetzes selbst, so gibt uns das Gesetz in der Würde der Person einen idealen Werth, den wir nur nach Ideen im Glauben fassen, aber nicht nach Begriffen aussprechen können. Wir erkennen hier ein Gesetz des Zweckes für die Welt, wollen wir es aber als solches aussprechen und ihm das Daseyn der Dinge unterordnen, so werden wir gewahr, daß es nur in Ideen und nicht nach Begriffen gegeben ist, unter Ideen ist aber keine logische Unterordnung der Theorie, sondern nur eine ästhetische nach bloßen Gefühlen ohne Begriff möglich. Das Daseyn der Dinge in der Natur entspricht dem Gesetze des Zweckes also nicht nach Begriffen vom Guten, sondern

nur nach äſthetiſchen Ideen vom Schönen und Erhabenen. Sehen wir auch ſogar von jener Weltanſicht ab, und fragen wir nur für unſre Handlungen, was ſoll der Menſch, nicht nur der Geſinnung nach, ſondern in wirklichen Thaten? Wollen wir alſo die Idee des Zweckes an ſich zum Princip einer Werthgeſetzgebung für alle menſchlichen Handlungen machen, ſo entſteht uns zwar die Aufgabe einer Pflichtenlehre, in welcher alle und jede Handlungen nach dem höchſten Geſetze in Rückſicht ihrer Pflichtmäßigkeit gewürdiget werden ſollen, wider Erwarten zeigt ſich aber hier das ideale Princip als unzulänglich für die Beurtheilung. Ein Theil der Pflichtenlehre läßt ſich wohl ganz gut ausführen, ſo weit vom Recht der Menſchen die Rede iſt, indem ich die Würde der Vernunft in meiner Perſon ſowohl als in der Perſon jedes andern achten ſoll. Allein dieſes betrifft lauter negative Beſtimmungen deſſen, was ich unterlaſſen ſoll oder worin ich meine Handlung zu beſchränken habe; poſitiv hingegen iſt es mein Fall gar nicht, einem Weſen Würde zu geben, welches dieſe noch nicht hat. Hier wird die Anwendung ſchwankend. Es zeigen ſich anfangs, was ſchon Verdacht erregen muß, Adiaphora, gleichgültige Handlungen, die nach der Regel der Pflicht weder poſitiven Werth noch auch negativ Unwerth haben, ſondern genau auf der Null bleiben. Nur da, wo Vernunft von Vernunft behandelt wird, kann von Pflicht und Sollen die Rede ſeyn. Wer einſam mit der todten Natur lebt, möchte Maximen der Erhaltung oder der Zerſtörung befolgen, er könnte ſeinen Handlungen weder ſittlichen Werth noch Unwerth geben. Aber noch ſchlimmer iſt der Fall von Handlungen, in denen Men-

schen sich positiv einander behandeln; diesem werden, im Gegensatz der Zwangspflichten, Liebespflichten vorgeschrieben, welche man auch als schuldige Pflicht und verdienstliche, als vollkommene Pflicht und unvollkommene unterscheidet. Der Gegensatz vom Schuldigen und Verdienstlichen ist offenbar ein unwürdiges Bild. Denn bey schuldiger Pflicht wird die Handlung mit einer Handarbeit verglichen, wofür der Lohn voraus empfangen ist; bey der verdienstlichen hingegen mit einer ähnlichen Arbeit, wo der Lohn noch im Rest ist, wodurch also nichts zur Erklärung gesagt seyn kann. Beym Unterschied der vollkommnen und unvollkommnen Pflichten sind aber die vollkommnen offenbar allein Pflichten, das heißt nothwendige absolute Vorschriften für die Handlungen; die unvollkommnen hingegen sind Handlungen, die wohl eigentlich geschehen sollten, aber doch auch unterbleiben dürfen, welches einen Widerspruch enthält. Doch können wir uns aus dieser mißlungenen Classification in Rücksicht des letztern Begriffes orientiren. Die Liebespflicht (der Ausbildung, Wohlthätigkeit, Freundschaft u. s. w.) ist eine Handlung, die wohl sehr gut seyn kann, die aber denn doch nicht Pflicht ist, und der Fehler liegt eben darin, daß man sie mit nach der Regel der Pflichten hat classificiren wollen. Pflicht ist die Nothwendigkeit einer Handlung nach dem Gesetz des absoluten Werthes. Eine Handlung der andern Art hingegen kann wohl einen sehr großen Werth oder Unwerth bekommen, aber ein unendlicher wird er nicht. Die Idee des Absoluten steht auch hier nur auf negative Weise mit der Natur in Berührung; Unterlassungen können wohl das Gesetz des absoluten Werthes treffen, wirklichen Handlungen

hingegen kann in der Natur vielleicht ein immer größerer endlicher, aber kein unendlicher Werth zukommen.

Soll es also für uns eine Regel des Werthes geben, nach welcher sich eine Werthgesetzgebung ausführen ließe, so könnte dieß nur die zweyte Regel oder die Regel der Vollkommenheit seyn. Dafür ist nun auf den ersten Anblick der Anschein nicht der beste, denn Vollkommenheit ist für sich ein leerer Verhältnißbegriff, mit dem hier nichts gewonnen seyn könnte. Er gehört der Vergleichung eines Gegenstandes mit den Bestimmungen eines allgemeinen Begriffes, und ist daher entweder qualitativ bestimmbar, wo ich ein Ding vollkommen in seiner Art nenne (wie z. B. ein Exemplar im Naturalienkabinet), wenn ihm alle Bestimmungen eines Begriffes nur irgend zukommen, oder quantitativ, wo jede von diesen Bestimmungen im höchsten Grade vorhanden seyn soll. Das erste ist das wenigste, das andere das meiste, was ich von einem Dinge unter einem gegebenen Begriffe sagen kann. Ein vollkommener Mensch ist ein jeder, der nur mehr als unvernünftiges Thier ist, der vollkommenste Mensch nach der zweyten Bedeutung wäre aber das Ideal des Weisen, wie es in der Sittenlehre der Alten vorkommt. Hier haben wir es nun nur mit dieser zweyten Bedeutung zu thun, und da werden wir bemerken, daß wir damit doch nicht nur leere Verhältnißbegriffe aussprechen. Schon der Fall des Schönen kann uns desfalls aufmerksam machen. Wenn wir im freyen Geschmacksurtheil die Bildungen der Vegetation der Erde, z. B. schön nennen, so vergleichen wir darin den Gegenstand gar nicht mit einer vorausgegebenen Regel dessen, was er

ſeyn ſoll, ſondern wir vergleichen nur ſeine Form in ſich mit ſich ſelbſt, und ſind nun doch im Stande, eine innere Zweckmäßigkeit derſelben zu beurtheilen, nach Analogie einer innern Vollkommenheit des Dinges, für welche uns nur die Regel des Zweckes unbekannt wäre. Noch beſtimmter aber jede Beurtheilung des Guten, die ſich auf unſer Begehren bezieht. Wenn hier nach Vollkommenheit gefragt wird, ſo iſt nicht nur jener Größenbegriff ins Unbeſtimmte vorausgeſetzt, ſondern der Begriff ſelbſt iſt gegeben, nach deſſen Regel jene Größe gemeſſen werden ſoll. Wir geben den Werth nicht ins Unbeſtimmte jeder Vollkommenheit überhaupt, ſondern von der Vernunft des Menſchen war die Rede, und der Vollkommenheit menſchlicher Thätigkeit erkennen wir hier den Preis zu. Es wird alſo nach dem Geſetze des Grundtriebes auch hier der vernünftigen Thätigkeit im Leben der Werth gegeben, dieſer Trieb nach Vollkommenheit bekommt aber ſeinen eigenthümlichen Gehalt für das menſchliche Leben, indem der thieriſche Trieb nur die paſſiven Momente des Lebens anſprechend unter dem Ganzen der Erfahrung zurückbleibt, der reine Trieb mit ſeiner Werthgebung hingegen alle Erfahrung überſteigt, und ſich nur an Ideen anſchließt. Der reflectirte Trieb allein faßt alſo das Leben des Menſchen ganz ſo auf, wie es ſich in der Erfahrung zeigt, gibt jeder vernünftigen Thätigkeit einen Werth, und zwar einen immer um ſo größeren, je vollkommener ſie iſt, er ſchreibt uns alſo eine Geſetzgebung des Werthes vor, welche das ganze menſchliche Leben dem Ideal des Weiſen unterwirft. Und welches wird die Lehre dieſer Weisheit ſeyn? Wir geben den Werth überhaupt dem Leben in der Geſchichte

der Menſchheit, der Erſcheinung und Ausbildung der Vernunft in ihr. Jeder Einzelne gilt nur ſo viel, als er in dieſem Ganzen der Geſellſchaft iſt, aber nicht als Mittel zum Zweck, ſondern als integrirender Theil. Den unterſten Werth hat hier das fröhliche Leben des befriedigten thieriſchen Triebes mit ſeiner rohen Kraftäußerung und mit dieſem die Regel der Klugheit, welche den Einzelnen lehrt, ſeine Bedürfniſſe zu befriedigen. Den höhern Werth bekommt die Kraftäußerung des innern Lebens, ſo wie ſie von der Bildung weiter geleitet wird nach dem, was ihre eigne Natur ihr innerlich zum Ziele gibt, Wahrheit, Schönheit, die Tugend und das Recht. Es wird alſo für ihre äußere Erſcheinung in der Geſchichte der Menſchen gefordert, erſtlich Begründung und Erweiterung ihrer Herrſchaft über die äußere Natur durch Wiſſenſchaft und Geſchicklichkeit, zweytens Herausbildung ihrer innern idealen Anſicht in die äußeren Verhältniſſe der Geſellſchaft durch die Darſtellung der ſchönen Kunſt, Tugend in der Erziehung und Rechtlichkeit im Staate. Wir geben hiermit alſo dem Leben für ſich den Werth, wie es ſich vertheidigt gegen das Aeußere der Natur, wie es ſich frey geſtaltet und bewegt aus eigner Kraft, und endlich einem höhern Geſetze mit Religion unterwirft. Es will aber dieſe Werthgeſetzgebung nicht dem Daſeyn der Dinge überhaupt gebieten, ſondern ſie reiht ſich ſelbſt in dieſe höchſte äſthetiſche Geſetzgebung mit ein als Lehre des Menſchlichen und für den Menſchen, nicht fragend nach dem Zwecke der Welt, ſondern nur nach den Zwecken der Menſchen.

§. 189.

In welchem Verhältniß ſteht nun dieſe Werthgeſetzgebung zum Willen? Wir wollten alle Triebe der menſchlichen Natur aus einem Grundtriebe ableiten, ſo daß aus dieſem alle Verſchiedenheiten menſchlicher Gefühle und Begehrungen begreiflich würden. Dem gemäß fanden wir dieſen Trieb erſtlich in einer zufälligen Aufregung durch die Empfänglichkeit des Lebens, dabey aber auch in einer urſprünglichen Aeußerung durch die innere Selbſtthätigkeit; zwiſchen beyde tritt noch eine bloß theoretiſche Ausbildung der Reflexion, welche den Spruch des Grundtriebes auf ihre Weiſe ausſpricht, und wie wir hier ſehen, allein das Geſetz des Werthes uns vollſtändig erkennen läßt.

In Rückſicht des Willens haben wir nun ſchon geſehen, daß der höchſte Unterſchied ſittlich guter und böſer Handlungen aus dem Conflict des ſinnlichen und reinvernünftigen Triebes entſpringt, aber nicht ihr Verhältniß in der Werthgebung im Oberſatz, ſondern nur ihr Verhältniß im Schlußſatz der Entſchließungen betrifft. Dieſer Unterſchied gehört nur dem Entſchließungsvermögen und nicht dem Vermögen der Antriebe. Der Unterſchied betrifft den eines ſinnlich beſtimmten und eines vernünftigen Entſchluſſes. Eben wie es den erkennenden Verſtand zum Irrthum verleitet, wenn er die Vorſtellungen nach der ſubjectiven Verbindung ihrer Lebhaftigkeit in der Aſſociation träumend vereinigt, anſtatt denkend ihre objective Verbindung im Urtheil auszuſprechen: ſo wirken hier die Antriebe auf den Entſchluß nicht nach dem vernünftigen Urtheil über ihren Werth im Oberſatz des Schluſſes, ſondern nur

nach der Lebhaftigkeit, mit welcher der Werth in ihnen vorgeſtellt wird. Der Fehler des ſinnlichen Entſchluſſes gegen den vernünftigen liegt alſo nicht darin, daß ich ſelbſtſüchtig nur meinen eignen Werth anerkenne, ſondern darin, daß ich nur nach meinen Zwecken und nicht nach dem handle, was an ſich Zweck eines Willens in meiner Lage ſeyn ſollte. Es iſt gleichviel, ob der Antrieb ſeine Werthbeſtimmung vom thieriſchen, menſchlichen oder rein vernünftigen Triebe entlehnte, ſobald er den Entſchluß nicht frey nach der Ueberzeugung, ſondern nur nach der augenblicklichen Lebhaftigkeit der Vorſtellung im Affect, (und wenn es Enthuſiasmus wäre) oder aus angewöhnter Lebhaftigkeit in Neigung und Leidenſchaft beſtimmt, ſo läuft der Handelnde Gefahr, mit ſeinem ſubjectiven Zwecke der eignen Ueberzeugung vom Guten zuwider zu handeln. In dieſem Streite des Guten und Böſen in mir tritt alſo der reflectirte Trieb gar nicht als Partey mit auf, er iſt vielmehr nur der ausgleichende Richter in mir, welcher im Gewiſſen immer noch fordert, daß ich der Tugend hätte folgen ſollen, auch da, wo für die That ſelbſt der paſſive Beſtimmungsgrund der Willkühr überwogen hat; er entzieht dann ſein belohnendes Gefühl der innern Zufriedenheit oder der Seelenruhe.

Aber außer jener Entſcheidung über Gutes und Böſes, welche nur der Geſinnung im Entſchluſſe gehört, findet ſich auch ein beſtimmtes Verhältniß zum Willen für jenes Vermögen den Werth anzuerkennen (im Oberſatz des Entſchluſſes), in welchem der reflectirte Trieb den Meiſter ſpielt. Alle Expoſitionen, welche eine ſcharfe Trennung mehrerer Triebe in unſerm

Wesen voraussetzen, müssen in der Ausführung unbestimmt werden, und können leicht zu Irrthümern verleiten, indem gar keine Trennung aus diesem Gegensatz in meinem Innern vorhanden ist, sondern alles Leben aus einer Quelle fließt. So beschrieben wir oben den thierischen Trieb für sich, er wurde zunächst vom thierischen Bedürfniß geleitet; aber sobald dieses befriedigt ist, wird er mit eigenthümlicher Lust schon Kraftäußerung selbst fordern, wie wir dies bey gesunden Kindern, bey der leidenschaftlichen Liebe der Wilden zum freyen Leben und bey den gefahrvollen Unternehmungen ganzer Völkerstämme finden. Hiermit aber legt sich dieser Trieb schon dem höhern unter, er bedarf nur der Leitung seiner Kraft vom gebildeten Verstande und ist darin der menschliche oder reine Trieb selbst.

Auf ähnliche Weise ist die Entgegensetzung des reinen Triebes als des uneigennützigen gegen den niedern eigennützigen und selbstsüchtigen nur einseitig. Es ist dieß freylich der Fall, der am meisten in die Beobachtung fällt. Allerdings ist der thierische Trieb in seiner Eigenthümlichkeit, in seiner Werthschätzung desjenigen, was die Bedürfnisse meines passiven Wohlseyns befriedigt, immer nur ein selbstsüchtiger, denn er äußert sich nur in dem durch Empfindung beschränkten Selbstbewußtseyn; allein sobald wir unser Gefühl vom Werthe nur einmal vor der Reflexion festhalten, sobald wir zur Beurtheilung des verständigen Triebes übergehen, so liegt hier der Werth nicht in dem, was mir unterworfen wird, sondern in meiner Thätigkeit und dem, was ihr gleich ist. Die Antriebe dieses Triebes sind also nicht nothwendig eigennützig. Die gewöhnliche Ansicht mancher Anthropologen, wel-

che den Menſchen für nichts gut hält, als mit Luſt nach ſeinem eignen Vergnügen und Vortheil zu jagen, oder die bekämpfte Neigung mit Unluſt dem Geſetze zu unterwerfen, iſt durchaus einſeitig und falſch und aus einer willkührlichen Hypotheſe über unſre Luſtgefühle entſprungen. Schon das Spiel der Kinder, noch mehr aber die Reſignation der Freundſchaft, und das meiſte Kräftige und Schöne, was in der Geſchichte erſcheinet, kann uns eines Beſſern belehren. Eigner Genuß im Mitgefühl ſoll uns zum Wohlwollen treiben, Herrſchſucht und Habſucht ſoll den Helden, Wolluſt den Künſtler und Vorwitz den Denker beſeelen. Ich bitte euch, bedenkt doch einmal: wie mögen wir wohl darauf kommen, dem Haben und Herrſchen einen Werth zu geben, vorwitzig zu ſeyn, oder uns an Idealen vor der Phantaſie zu vergnügen mehr als an ſinnlicher Wirklichkeit? Wem gehört alle freye und herrliche Kraft in der Geſchichte? Uneigennützige Liebe, Aufopferung der Freundſchaft, die Gewalt des Patriotismus ganzer Völker für ihre Sitte, die Verfaſſung ihres Staats und die Altäre ihrer Götter, die Kraft der Helden, die Liebe des Künſtlers, die ideale Reſignation des Denkers — folgen dieſe der Stimme des Eigennutzes? unterwerfen ſie ſich etwa voll Achtung einem Geſetze der Pflicht? oder ſind ſie nicht vielmehr frey aus dem innern Trieb des Herzens entſprungen, die eigenſte, unabhängigſte Erſcheinung des Lebens?

Man hat nur einer krankhaften Erſcheinung unſers Zeitalters die Theorie angepaßt, daß alles Urtheil des Menſchen über Werth und Unwerth von der Luſt in der Empfindung ausgehe, und hat dann gewaltſam die Erſcheinungen ſelbſt dieſer Erklärung wieder unterwer-

fen wollen. In der That aber gibt der Menſch dem Leben den Werth, dem fremden wie dem eignen und dem des Ganzen über das Eigne, und dem gemäß treibt ihn das Intereſſe zur That. Laßt die Bedürfniſſe des Einzelnen befriedigt ſeyn, ſo wird er dann erſt recht zu leben beginnen in frey ergriffenen Unternehmungen für etwas außer ihm, ihm fremdes, welches ihm gerade das Wichtigſte ſcheinen mag. Wir müſſen zwiſchen das Wohlgefallen der Neigung, welches nur paſſiven Genuß ſucht, und das der Achtung, welches ſich einem höhern Geſetze unterwirft, noch ein eignes Wohlgefallen der wahren Liebe ſtellen, welche nicht nur den andern liebt, um ihn zu genießen, denn damit liebte ſie doch nur wieder ſich ſelbſt, ſondern welche das Schöne und Große liebt, wie ſich ſelbſt und ihm ganz den gleichen Werth zugeſteht neben ſich. Dieſe Liebe hat alle ideale Thätigkeit in das Leben der Menſchen gebracht.

Allerdings läßt ſich dieſe Liebe zur freyen That, zur Beſchützung, Bildung und Ausführung des Schönen und Großen auch auf Erklärungen aus Selbſtſucht, aus Herrſchſucht, Ruhmſucht und Habſucht, aus vergleichender Selbſtliebe und ſympathetiſchem Genuß zuſammenſchränken. Wem aber dieſe Erklärungen genug thun, der bedenkt nicht, daß es ja doch erſt einen Grund in unſerm Intereſſe geben müſſe, wodurch unſer Urtheil von dem eignen Gefühl des Genuſſes abgezogen wird, und nur in Vergleichung mit dem Urtheil anderer genießen will, oder in Ruhm und Herrſchaft einen Genuß ſetzt. Hier liegt denn doch immer unmittelbar im tiefſten Innern ein anderer Maaßſtab als der des Genuſſes, ein Maaßſtab des Werthes der Handlung ſelbſt zu Grunde, der in den Verwickelungen unſrer

Wünſche und Begierden nur häufig für einen erkünſtelten Genuß gemißbraucht wird.

Freylich hat das Gedräng der ſteigenden Cultur dieſe Liebe unter uns faſt bis zum Unkenntlichen verſteckt. Wenig Großes gelingt uns öffentlich, weil jeder ſich individualiſirt bis ins Einzelnſte, und Habſucht, eine Sklavin des thieriſchen Triebes, ſich eines jeden ſo bemeiſtert hat, daß keiner mehr mächtiger werden kann als ſein Bedürfniß. Das Vorurtheil in der öffentlichen Meinung, welches jeden für ſich zur Habſucht zwingt und zum Verdachte der Falſchheit gegen jeden andern, iſt nur Krankheit unſrer Stufe der Cultur, indem wir mit Gewalt vorausſetzen, es ſuche im Leben ein jeder nur merkantiliſch den eignen Vortheil.

Warum iſt uneigennützige Liebe und Freundſchaft, warum reiner Patriotismus oder ein reines ideales Beſtreben im Leben bey uns ſo ſelten und ſo unterdrückt? Etwa weil wir es im Innerſten des Herzens nicht hochſchätzten und innig liebten? Frage man doch einmal bey allen, die eignen Gedanken und eignes Gefühl haben, herum! Womit können wir ſie mehr entzücken als ſchon mit dieſer Frage, welche die eigenſte Sehnſucht ihres Herzens freundlich erregt. Aber warum ſchlägt dies, was jeder will, ſo ſelten in Thaten aus? Weil uns die laute öffentliche Meinung, die kein Einzelner geben oder nehmen kann, zwingt, einen jeden geſellſchaftlichen Verkehr im Leben, betreffe er auch, was er wolle, mehr oder weniger als ein unehrliches Handelsgeſchäft zu betreiben, wo jeder den andern zu übervortheilen ſucht; weil bey uns nach eben dieſem Vorurtheil niemand ſich begnügen darf mit Armuth, wenn er auch noch ſo gern wollte. Will er der bürgerlichen

Verachtung entgehen und in der Gesellschaft gelten, so ist es nicht genug, daß er ein Denker sey, ein Künstler, ein gerechter Richter oder ein Feldherr, sondern brav muß er seyn, nach der Sprache der Kaufleute und ein Haus machen. Auf diese Weise ist das ganz mechanische Haben, welches nur Mittel gibt, und gar keinen Zweck bestimmt, unser Herr geworden, und in diesem Irrthum unsrer öffentlichen Ausbildung versteckt sich jedes reine eigne Urtheil über den Werth der Dinge. Fraget aber nur den Enthusiasmus eurer Mädchen oder Jünglinge, die noch nicht von dem Wahn unsrer Lebensklugheit besessen sind, wem er sich hingibt, und ihr werdet die reine Stimme der menschlichen Natur vernehmen. Die duldende, sich aufopfernde Liebe wird ihn mehr entflammen als die ruhig genießende; uneigennützige Freundschaft, die sich durch Treue bewährt, keinen Gewinn mag, aber einen Bund stiftet, der sich thätig zeigt für Staat und Religion, die wird eines seiner höchsten Ideale seyn. Also nimmer die Selbstsucht, in der beschämt ein jeder nur sich vor sich selbst, ein höheres ist die Wahl unsers freyen Interesse und eben das, welches wir als das Interesse des menschlichen Triebes charakterisirt haben. Nur die fremde Gewalt des Bedürfnisses fesselt diesen an das Gesetz der Neigung, sein eigenstes Interesse erhebt ihn frey darüber, und läßt ihn den vereinigten Werth des Schönen mit wahrer Liebe, den des Erhabenen mit Achtung anerkennen.

Fünfter Abſchnitt.

Das Leben des menſchlichen Geiſtes in der Vereinigung aller ſeiner Vermögen.

a) Allgemeine Ueberſicht.

§. 190.

Der menſchliche Geiſt in der Vereinigung ſeines ganzen Lebens iſt eine ſinnlich erregbare handelnde Vernunft. So haben wir ihn bisher einzeln nach allen ſeinen Grundbeſtimmungen kennen gelernt. Er beſitzt erſtlich ſpeculative Vernunft als Erkenntnißkraft, welche aus ihrem eignen Weſen die Form der Einheit und Nothwendigkeit zur Erkenntniß bringt, den Inhalt aber nur durch ſinnliche Anregung erhalten kann, nach der Beſchaffenheit ihres äußern und innern Sinnes. Dieſe ſpeculative Vernunft wird weiter zur handelnden Vernunft durch ein Vermögen, den Werth der Dinge zu beſtimmen und von der Vorſtellung des Werthes zur Handlung getrieben zu werden. Hier gibt die Vernunft aus ſich ſelbſt die Anlage des Intereſſes an der Vernunft hinzu, und die Aufregung der Thatkraft durch das Intereſſe; die ſinnliche Anregung des Lebens in der Empfindung aber gibt ihr den einzelnen Inhalt ihres Intereſſe an ihrem eignen Zuſtand und an ihrer eignen Individualität.

In allen dieſen Geiſteseigenſchaften haben wir nun erſtlich zu unterſcheiden, was zur Form der Organiſation unſrer Vernunft gehört und in jeder Vernunft ſich gleich bleibt, und dasjenige, was eine Organiſation von der andern unterſcheidet. Die bleibende Grundform der theoretiſchen Vermögen beſteht in der Grundvorſtellung der Einheit und Nothwendigkeit und dem Sinne neben dieſer, die der handelnden Vermögen im Triebe des Intereſſes und der Thatkraft durch das Intereſſe. Die innern Unterſchiede in der Organiſation beſtimmen ſich im Allgemeinſten durch die verſchiedene intenſive Größe des Lebens ſelbſt, welche aber nach den allgemeinſten hier vorkommenden metaphyſiſchen Begriffen eine paſſive und eine active Anwendung leitet, wie bey jeder erregbaren Kraft, indem ſie die Lebendigkeit oder die Energie des innern Lebens mißt. Lebendigkeit heißt nämlich der Grad der Reizbarkeit, Energie hingegen der Grad der Selbſtthätigkeit einer erregbaren Kraft.

Die nach Lebendigkeit und Energie variirenden Eigenſchaften müſſen wir dann unterſcheiden in bloße Launen und in Naturell. Es gibt witzige, muntere, gutmüthige Launen und ihr Gegentheil als vorübergehende Gemüthsſtimmungen, wogegen es auch witziges, munteres, gutmüthiges Naturell gibt, und das Gegentheil, aber als bleibende Eigenſchaft. (Dann gibt es aber ſelbſt ein launichtes Naturell, welches oft Farbe wechſelt, und ſein Gegentheil, welches ſeine Stimmung behält.) Rechnen wir alſo alle bleibenden Eigenſchaften zum Naturell, ſo müſſen wir in Rückſicht deſſelben noch angeborne, natürliche Anlagen und erworbene, angebildete Fertigkeiten un-

terſcheiden. Die natürlichen Anlagen ſind aber weiter Anlagen des Kopfes oder der theoretiſchen Vermögen, welche Talente genannt werden; Anlagen des Herzens oder des Vermögens, ſich zu intereſſiren, welche Temperament heißen, und endlich Anlagen der Thatkraft oder Charakter.

So würden ſich hier, wenn wir nach den Verſchiedenheiten geiſtiger Organiſationen fragen, Geſundheit der Seele, welche das intenſive der Kraft betrifft, und Bildung, der gleichſam das extenſive im innern Leben gehört, als erſte Momente der Unterſcheidung anbieten. Alle Bildung können wir aber überhaupt dem Gehalte nach dem Gedächtniß zuſchreiben, indem dieß bereichert wird, der Form nach der Aſſociation, indem dieſe zweckmäßig geleitet wird. In Gelehrſamkeit und Erfahrenheit beſteht der bloße Reichthum des Gedächtniſſes oder der aufbehaltenen Thätigkeiten im Geiſte. Alle Geſchicklichkeiten und Fertigkeiten in der Gewalt über die Laune, über Affect und Begierde, im Dichten und Denken oder äußerlich im Handeln beſtehen nur in gebildeter Aſſociation von Luſtgefühlen, Begehrungen und Vorſtellungen, und die wichtigſte von allen Anbildungen durch Aſſociation iſt die Herrſchaft des Willens über das Spiel meiner innern Thätigkeiten überhaupt.

Von den Grundmomenten des Unterſchiedes der Talente iſt oben (§. 74. u. f.) ſchon geſprochen worden, wie ſie ſich aus der Schärfe des innern Sinnes, der Stärke des Gedächtniſſes, der Lebendigkeit und Beſtimmtheit der Aſſociation und Combination und der Kraft des willkührlichen Verſtandes im Dichten und

Denken entwickeln. Hier müssen wir noch näher auf die praktischen Unterschiede achten.

b) Vom Temperament.

§. 191.

Wir müssen in den Anlagen unsrer handelnden Vernunft unterscheiden das Vermögen, welches das Interesse auffaßt, welches wir für sich das Herz des Menschen genannt haben, und die eigentliche Thatkraft, den Entschluß des Menschen, den wir dem Herzen als den Willen des Menschen entgegensetzen können. Das Herz des Menschen muß erst zum Trieb werden und dadurch zur Empfänglichkeit des Willens selbst. Wir haben also hier erstlich eine innere Selbstthätigkeit der Thatkraft, welche als erregbare Kraft erst von dem Trieb des Herzens angeregt werden muß; aber dieses Herz für sich ist auch schon eine eigne im Lustgefühl erregbare Thätigkeit meines innern Lebens, so daß das Leben der handelnden Vernunft seiner Receptivität nach schon durch diese beyden Momente und ihr wechselseitiges Verhältniß modificirt wird. Daher der Unterschied der Temperamente. Ueberdieß können wir es aber noch seiner Spontaneität nach für sich betrachten, und dieß gibt den Charakter.

In Rücksicht der Temperamente haben wir also erstlich das Herz, welches das Interesse auffaßt, und den Willen, welcher handelt, mit einander zu vergleichen, Gemüth und Thätigkeit. Es wird hier im Einzelnen das eine oder andere Moment das überwiegende seyn, und darnach müssen die Temperamente überhaupt

ſich in Temperamente des überwiegenden Herzens und der überwiegenden Willenskraft eintheilen. Bey jeder erregbaren Kraft findet ſich dann aber noch ein Unterſchied der Reizbarkeit, der mit der Geſundheit zuſammen beſteht, indem erregbare Kräfte der nämlichen Art entweder durch geringe Reize ſchon angeſprochen werden, und leicht eine extenſive Größe der Erregung erhalten, die nicht von Dauer iſt; oder ſie bedürfen größerer Reize, um erregt zu werden; die Erregung hat dann aber auch mehr intenſive Größe und mehr Dauer. Wir erhalten alſo rein aus den Geſetzen des innern Lebens den Unterſchied der vier bekannten Temperamente genau eben ſo, wie Kant ihn in ſeiner Anthropologie dargeſtellt hat, nur müſſen wir uns in Acht nehmen, daß wir mit dem geſunden Temperament in der Anlage ſeine krankhafte Verſtimmung, von der wir gleich nachher ſprechen, nicht verwechſeln.

Wir erhalten erſtlich zwey Extreme des Temperaments mit überwiegendem Gemüth.

a) Leichtſinn mit allen Eigenthümlichkeiten, die man gewöhnlich dem ſanguiniſchen Temperament beylegt. Ueberwiegendes Gemüth mit leichter Erregbarkeit muß ſtimmen für Freude und Scherz und gute Hoffnung, es macht gutmüthig, aber unzuverläſſig, läßt jedes Intereſſe lebhaft ergreifen, aber auch gleich wieder fallen; Ernſt und Beharrlichkeit ſind ſeine Sache nicht.

b) Tiefes Gefühl, wird als melancholiſches Temperament meiſt nach ſeiner krankhaften Ausartung verzeichnet. Ueberwiegendes Gemüth mit ſchwerer und tiefer Erregbarkeit ſtimmt zu Innigkeit und Herzlichkeit, zu ernſtem und anhaltendem Gefühl, welches alſo ſeinen Genuß gern in der Phantaſie ſucht, daher liebt es

das Ideale, Schwärmerey in Liebe und Freundschaft und die Andacht. Es macht in Geschäften besorgt, und wendet überhaupt vom Geschäftsleben ab.

Ferner zwey Extreme des überwiegenden Entschlusses oder der Thatkraft.

a) Rascher Muth. Dieser leicht erregbare Wille wird als cholerisches Temperament richtig beschrieben. Er ist geschäftig, schnell entschlossen, hitzig, aber ohne Ausdauer. Er wird also lieber den Befehlshaber machen, der die Geschäfte leitet, ohne sie selbst auszuführen. Daher ist seine herrschende Leidenschaft Ehrbegierde, er hat gern mit öffentlichen Geschäften zu thun, und will laut gepriesen seyn.

b) Kaltblütigkeit. Wenn wir diese mit dem phlegmatischen Temperament vergleichen, so dürfen wir ja den Unterschied eines schwachen und starken Phlegma nicht übersehen, und rechnen hier nur her das Phlegma der Stärke. Ueberwiegende Thatkraft mit schwerer, aber tiefer Erregbarkeit gibt feste Entschlossenheit, Besonnenheit, planmäßige Thätigkeit mit innerer Ruhe und kräftiger Affectlosigkeit, worin eben das Phlegma der Stärke besteht, die Apathie der Stoiker.

Die inneren Unterschiede des männlichen und weiblichen Lebens werden sich großentheils nach diesen Unterschieden der Temperamente charakterisiren lassen; die Temperamente des Gemüths sind weiblicher, die der Thatkraft männlicher; die Temperamente der leichten Erregung hingegen entsprechen mehr der Jugend, die der tiefen Erregung dem reifern Alter. Wenn aber Kant behauptet, daß es nur vier einfache Arten des Temperaments gebe, die sich nicht mischen, auch nicht in einander übergehen, so läßt sich schwerlich ein ande-

rer als polemiſcher Grund für dieſe ſeine Atomiſtik des innern Lebens auffinden. Wir werden dagegen erſtlich dem einen viel, dem andern wenig Temperament zuſchreiben, je nachdem von Herz und Wille das eine dem andern merklich überlegen iſt, oder beyde ſich an Kraft gleich kommen; ferner werden wir einen gradweiſen Uebergang vom Leichtſinn zum tiefen Gefühl, vom raſchen Muth zur Kaltblütigkeit durch viele Zwiſchenſtufen anerkennen und eben ſo eine Verbindung zwiſchen dem Leichtſinn und raſchen Muth, ſo wie zwiſchen tiefem Gefühl und Kaltblütigkeit; endlich wird auch bey überwiegender Thätigkeit doch in demſelben Gemüth eine Gemüthsſtimmung zu Grunde liegen, welche ſich entweder dem Leichtſinn oder dem tiefen Gefühl nähert, und eben ſo wird bey überwiegendem Gemüth doch auch eine Stimmung des Willens vorhanden ſeyn, die, wenn ſie ſchon nicht das vorherrſchende iſt, doch entweder dem raſchen Muth oder der Beſonnenheit ſich nähert.

Außer allen dieſen Verſchiedenheiten finden ſich im einzelnen Geiſte nun noch Unterſchiede der theoretiſchen Anlagen, welche das Temperament oft verſtecken. Viel Verſtand begünſtigt das Phlegma, Phantaſie begünſtigt das Gemüth durch ihr inneres Spiel der Vorſtellungen. Oft ſcheint ein Menſch viel Temperament zu haben und tiefes Gefühl, der im Innerſten wenig Temperament hat oder ein choleriſches, auch wohl gar ein phlegmatiſches, wenn er nämlich eine hinlänglich lebhafte Einbildung beſitzt, um die ihm fremde Gemüthsſtimmung in ſich hinein zu dichten. Dieſe erwerben ſich ſchnell Freunde, werden aber bald mit ihrer Freundſchaft überläſtig, ſobald die verſteckte innere Kälte ſich

verräth. Den widrigsten Eindruck macht eine solche erdichtete Andacht.

c) Vom Charakter.

§. 195.

Einen Charakter nennen wir (z. B. in der Kritik der Dichtung) jede bestimmte Individualität eines Menschen nach allen seinen praktischen Anlagen, diese mögen den Willen selbst, Temperament oder auch bloße Angewöhnungen betreffen. Charakter hingegen im eminenteren Sinne sollte nur die verständige Thatkraft seyn, wogegen aller Unterschied der Temperamente noch passiver Empfänglichkeit gehört. So haben wir den Charakter schon bestimmt als die Gesinnung, nur verständigen Entschließungen zu folgen oder nach Grundsätzen zu handeln, und nachher zeigte sich eben in dieser Unterwerfung unter praktische Gesetze die höchste Würde unsers Wesens. Es ist aber hierin der Begriff des Charakters doch noch einer Zweydeutigkeit unterworfen, welche in unsrer Ethik sehr bedeutend geworden ist. Zu einer vernünftigen Erkenntniß gehört, daß sie allgemein und nothwendig sey. Das bloße Schlußvermögen bestimmt aber nur die bloße Consequenz aus der Allgemeinheit der Regel, ohne sich die Regel selbst geben zu können. So auch hier. Wir ertheilen zuweilen das halbe Lob an einen Menschen, mit dessen Handlung wir eben nicht zufrieden waren; er bleibt sich wenigstens treu, er handelt consequent, das heißt: er handelt nach Maximen, die Er sich wenigstens als Grundsätze vorgeschrieben hat, die ihm also Allgemeinheit haben, wenn schon ohne Nothwendigkeit. Wir

unterſcheiden hier zweyerley Bedeutungen der Beherrſchung des Willens durch Verſtand, welche den Charakter im Gegenſatz der Charakterloſigkeit ausmacht. Nach der erſten Bedeutung heißt eine Entſchließung ſchon verſtändig, wenn ſie nur der logiſchen Forderung des Verſtandes genug thut, wenn der Entſchluß mit Ueberlegung nach allgemeinen Maximen gefaßt iſt; die höhere Bedeutung hingegen fordert zu dieſer Allgemeinheit der Maxime noch die Nothwendigkeit eines praktiſchen Geſetzes hinzu. Der Entſchluß iſt in jeder Rückſicht ſinnlich und nicht verſtändig, wenn er in der Ueberraſchung des Affects gefaßt wurde; er erhält hingegen eine logiſche Form der Verſtändigkeit und Geſetzmäßigkeit, ſobald er mit Beſonnenheit gefaßt wurde, dieß iſt aber diejenige Form noch nicht, der wir den höchſten Werth der Güte beylegten. Beſonnen gefaßte Geſinnungen und Maximen können aus einer Regel der Selbſtſucht, der Klugheit oder irgend nach Belieben von Neigung und Leidenſchaft vorgeſchriebenen Zwecken gebildet werden, ſie haben dann wohl die logiſche Form eines Oberſatzes im Entſchluß, aber nicht den wahren Werth eines praktiſchen Princips, indem ihnen die Nothwendigkeit fehlt. Wahre praktiſche Grundſätze ſind nur diejenigen, in denen ein Zweck, als Zweck an ſich, als nothwendiger Zweck ausgeſprochen wird, und dieſe unbedingt zum Oberſatze ſeiner Entſchließungen zu wählen, darin beſteht der wahre Charakter. Der erſte Begriff gibt nur Charakter aus der Autonomie der Wahl, der andere aber aus der Autonomie der Willkühr.

Die praktiſche Theorie iſt alſo hier ſehr von ſolchen Verhältniſſen abhängig, die aus der erkennenden Ver-

nunft entſpringen. Auf alle neuen Syſteme der Sittlichkeit, welche das ſittliche Handeln als vernunftmäßiges dem ſinnlich beſtimmten entgegenſetzen, hat dieſe Zweydeutigkeit im verſtändig Handeln mehr oder weniger eingewirkt. Mit dem allgemeinen Ausdruck des verſtändig Handelns, mit der Kantiſchen allgemeinen Geſetzmäßigkeit der Maximen und der Fichtiſchen Unterwerfung unter die Geſetze des reinen Ich war eigentlich immer nur jene logiſche, für ſich ganz leere Form der Verſtändigkeit angedeutet, unter welche man gleich die einzelnen Geſetze der Sittlichkeit zu ordnen verſucht, jedesmal aber mit principloſer Willkührlichkeit, weil die Hauptſache noch fehlt, nämlich der beſtimmte Gehalt des praktiſchen Princips in die allgemeine logiſche Form.

d) Von der Geſundheit der Seele.

§. 193.

Wir können eine Pathologie des Geiſtes entwerfen, wie für den Körper, nur daß ſie von wenigerm Gebrauche ſeyn wird, weil es ſchwerlich gelingen möchte, ſie wie bey dem Körper zur Grundlage einer geiſtigen Therapeutik zu machen. Wir können Geiſteskrankheiten und Geiſtesſchwächen auch nach den nämlichen allgemeinſten Momenten der Sthenie und Aſthenie beurtheilen, wie die körperlichen, doch nicht ohne eigenthümliche Verſchiedenheiten. Dasjenige, woran wir innerlich Geſundheit und Krankheit abmeſſen müſſen, iſt die intenſive Größe der innern Lebensäußerung im Denken und Wollen, das heißt die Lebendigkeit und Stärke des Gedankenlaufes.

Körperlich gibt es krankhafte Hyperſthenie, weil das Geſetz der äußern Lebenserregung Reproduction ſeiner ſelbſt im Organismus iſt, und dieſe regelmäßige Reproduction alſo hier eine Norm wird, welche die einzelne Erregung ſo wenig überſteigen als unter ihr zurückbleiben darf, ohne krankhaft zu werden. Innerlich hingegen gibt es kein Geſetz der Reproduction, ſondern das beſchränkende Princip iſt hier ein ganz anderes, wodurch ſich denn auch eine ganz andere Bedeutung geiſtig hyperſtheniſcher Krankheiten beſtimmt.

Im innern Leben ſind im Conflict erſtlich die Affection des Sinnes und die Aſſociation des Gedankenlaufes, in der letzteren aber weiter die unwillkührliche Aſſociation und die willkührliche, Einbildung und Reflexion. In dem erſteren Conflict des Sinnes mit der Einbildung kann die Lebhaftigkeit des Sinnes nie zu groß werden, für dieſe allein gibt es nur aſtheniſche Krankheit. Die Einbildnng aber ſoll an Stärke der Sinnesanſchauung nie gleich kommen und noch weniger ihr überlegen ſeyn, für die Einbildung zeigt ſich alſo hier in wachen Träumen die erſte Art innerer hyperſtheniſcher Krankheit, welche aber noch unbedeutend iſt, ſo lang das Urtheil dabey frey bleibt.

Weit wichtiger iſt der Conflict des gedächtnißmäßigen Gedankenlaufes mit dem logiſchen oder der unwillkührlichen Aſſociation mit der Reflexion, das heißt mit der innern Gewalt des Willens. Hier kann wieder der Verſtand nicht zu verſtändig werden; für die Gewalt des Willens in der Reflexion gibt es alſo kein Maximum, ſeine Krankheit kann nur Aſthenie ſeyn. Auf der andern Seite iſt es aber ein Grundgeſetz des

gesunden innern Lebens, daß die Reflexion der unwillkührlichen Association überlegen sey für Schluß und Entschluß, damit nicht Traum das verständige Urtheil und Begierde die verständige Handlung verdränge. Jede gleichsam örtliche innere Krankheit besteht in einer Uebermacht der unwillkührlichen Association über den Willen. Hier ist also die Stelle, wo die Unterscheidung oberer und unterer Erkenntnißvermögen und Begehrungsvermögen Bedeutung erhält. Die unwillkührliche Association der Einbildung ist die untere Vorstellungskraft, der willkührlich thätige Verstand die obere, die Receptivität des Interesse im Gemüth ist das untere, die verständige Willkühr das obere Vermögen im Willen. Es gibt hier örtliche Hypersthenie der theoretischen Vermögen, wenn in einem Geiste das willkührliche Denken und Dichten den Träumen unterliegt, und der praktischen Vermögen, wenn der verständige Entschluß den Associationen der Neigung erliegt; der gleiche Grund von beyden ist in der Uebermacht einer einzelnen Association über den willkührlich thätigen Verstand zu suchen.

Zu diesen theoretischen Geisteskrankheiten gehören die meisten bekannteren Formen derselben. Phantast (er mag nach verschiedener Stimmung der Phantasie nun Schwärmer oder Hypochondrist seyn,) ist derjenige, bey dem das Träumen die Ueberlegenheit über das besonnene Urtheil im Denken und Dichten erhalten hat. Dieser Fehler ist meistentheils örtlich; wenn die vorherrschende Association aber nur eine sehr bestimmte ist, so heißt sie die fixe Idee des Wahnsinnigen. Fast jeder Mensch hat seine Lieblingsphantasie, Lieblingsgedanken, Meinungen und Neigungen; diese

werden aber zur Krankheit erſt, wenn ſie den willkühr-lichen Verſtand überwiegen. Neben dieſer fixen Idee ſteht zunächſt die zerrüttete Aſſociation des Unſinnigen und endlich neben dieſer allgemeine geiſtige Aſthenie in Gefühlloſigkeit, Indifferentismus, Gedankenloſigkeit, Dummheit und Blödſinn.

Die höhern Grade dieſer Krankheiten fordern nur eine Beurtheilung für die ärztliche Behandlung, wobey durch allgemeine philoſophiſche Grundunterſuchungen nicht viel gewonnen werden wird, weil die leichtere oder ſchwerere Heilung nicht ſowohl von der Form der Krankheit, als davon abhängt, ob die veranlaſſen-den Urſachen tief in die körperliche Organiſation ein-griffen oder leicht wieder gehoben werden können. Wir können hier nur bemerken, daß ſolche Krankheiten nicht in der Vernunft in höherer Bedeutung liegen, denn dieſe iſt eine unzerſtörbare Grundform, und auch nicht nach den Stufen des Reflexionsvermögens in Ver-ſtand, Urtheilskraft und Vernunft abgemeſſen werden dürfen; denn dieſe ſind etwas mittelbares, von ihnen kann zunächſt nur die Urtheilskraft krank werden, und auch dieſe nur mittelbar durch die Ohnmacht des Wil-lens oder die Stumpfheit des innern Sinnes und Mangel an lebhafter Aſſociation. Wir kommen alſo mit allen dieſen Krankheiten auf das Vorhandenſeyn der Thätigkeiten im Geiſt durch Gedächtniß und Aſſo-ciation und auf ihre Auffaſſung durch innern Sinn zu-rück, in denen ſich am unmittelbarſten unſer inneres Leben bewegt.

§. 194.

Wichtiger ſind uns hier die geringeren, aber auch

weiter verbreiteten Grade allgemeiner Geistesschwäche. Die innere Constitution des Gemüthes vereinigt Lustgefühl und Thatkraft in sich, und fordert für die Gesundheit des Gefühls Lebendigkeit, für die Gesundheit des Willens Kraft; das Gefühl soll stark erregt werden, aber doch den besonnenen Entschluß nicht leicht umzustimmen vermögen. In dieser Vereinigung von Leben und Stärke besteht dann die innere Gesundheit der Seele, welcher also im Allgemeinen Abbruch geschehen kann dadurch, daß das Gefühl an Lebendigkeit verliert und stumpfer wird, dadurch daß die Kraft sinkt, und in vollständig krankhafter Anlage dadurch, daß die Energie sogar von einem stumpferen Gefühle überwältigt wird. Wir nennen diese innere krankhafte Anlage des Gemüthes Sentimentalität, sie zeigt sich vorzüglich durch Mangel an Lebendigkeit im Gefühl, Mangel an Selbstständigkeit in der Handlung und Ueberwältigung der That durchs Gefühl.

Diese Sentimentalität greift vorzüglich zwey Vermögen der erkennenden Vernunft an, die Einbildungskraft und die Urtheilskraft und in der praktischen Vernunft das Temperament. Einbildungskraft und Urtheilskraft für Dichten und Denken fordern vorzüglich, um ihre glückliche Haltung nicht zu verlieren, eine Vereinigung von Leben und Kraft; es gibt hier eine bloße schwächliche Agilität der Einbildungskraft, welche sich mit Genialität verwechselt, und eine ähnliche Agilität der Urtheilskraft im oberflächlichen Witz ohne Scharfsinn, welche beyde wohl zur Unterhaltung dienen können, aber nicht für schöne Kunst oder Wissenschaft. Das sentimentale Temperament aber ist der Erfinder der Empfindeley, der Schwermuth, Sehnsucht und

des weinerlichen Unglücks, womit wir ſo groß vertraut ſind. Wir können hier jeder der vier Grundformen des geſunden Temperaments Gegenſtücke mit krankhafter Erregung beſtimmen. So, wie wir oben dieſe Formen betrachteten, gehörten ſie einer geſunden Energie des innern Lebens, wenn hingegen erſtlich ein krankhaftes Uebergewicht eines leicht erregten Gemüths über ſchwache Energie ſich zeigt, ſo ſchlägt die ſanguiniſche Stimmung in Empfindeley aus; wenn zweytens tiefes Gefühl einer kranken Energie überlegen iſt, ſo zeigt ſich eine thatenſcheue Schwermuth, oder überhaupt dumpfes Hinbrüten im Gefühl; wenn drittens die Energie ohne Kraft krankhaft reizbar iſt, ſo wird der raſche Muth in Empfindlichkeit verwandelt; viertens endlich wenn krankhafte Stumpfheit des Gemüths die ſchwere Erregbarkeit der Thatkraft bewirkt, ſo wird anſtatt kräftiger Affectloſigkeit ſchwächliche Gefühlloſigkeit im Phlegma der Schwäche erſcheinen.

Dieſe geſundere oder krankhaftere Anlage im Geiſte eines ganzen Volkes iſt in der Geſchichte ein ſehr wichtiges Moment. In den Griechen z. B. entwickelte ſich ein ſelbſtſtändiges kräftiges Naturell durch ſich ſelbſt aus dem Zuſtande der Rohheit. Es iſt im Leben dieſer Griechen, bis in die ſchönen Zeiten ihrer Republiken, bey weitem die vorzüglichſte Vereinigung von Lebendigkeit und Kraft, welche uns die Geſchichte aufweiſt. Den Römern fehlte es urſprünglich nicht an Kraft, aber an Lebendigkeit. Indem wir ihrer Geſchichte folgen, ſehen wir beyde durch Cultur nach und nach immer mehr erſchlaffen, bis ſie zur Zeit der chriſtlichen Imperatoren nichts als den jämmerlichen Anblick des dum-

pfen Gefühls einer albernen Andächtelei ohne alle Kraft übrig behalten, der durch Barbaren ein Ende kommen mußte. Und wir sehen uns wieder sehr merklich an Sentimentalität leiden, wenn wir unser Leben mit der frischen Lebendigkeit jener Griechen vergleichen. Auch bey uns ist dieß natürliche Folge der unter uns arbeitenden und in uns kämpfenden Reflexion, indem diese uns einmal einem verderblichen Geschmack in die Hände geliefert hat, nach dem wir uns der nothwendigsten Bedürfnisse entschlagen, um das Unnöthige der Mode zu lieb anzuschaffen; auf der andern Seite aber die Ausbildung des Verstandes schon unvermeidlich oft auf Unterdrückung des lebendigen Gefühls führt, weil Sinn und Anschauung dem Begriffe unterworfen werden, und auf Niederhaltung der Kraft, weil die natürliche Kraft durch künstliche, maschinenmäßige Thätigkeit überwunden wird. So contrastiren wir in allem mit jenen Alten, indem sie uns in Leben und Anschauung, wir ihnen im Begriffe überlegen sind. Sie handelten weit mehr durch natürliche Kraft, wir überall durch Maschinerie; sey es in der Kunst, in der Philosophie oder im Leben. Unsre Wissenschaft ist systematisch und tabellarisch, die ihrige ästhetisch. Wir übertreffen sie in technischer Kunst und allem, was sich durch berechnete Maschinerie erreichen läßt, aber Mahler und Bildhauer besitzen wir nicht, wie sie. Unser Krieg ist Lenken von Maschinen gegen den ihrigen; sie schlugen sich, wir fechten. An Verstand sind wir ihnen weit überlegen, und sie sind darin Kinder gegen uns, aber nicht eben so in der Urtheilskraft. Ihre Philosophie behält, so viel sie auch aus Mangel an Verstand hinter der unsrigen an Ausbildung zurück seyn mag,

doch immer in Leben und Kraft einen Vorzug der Schönheit vor der unsrigen. Wir werden entweder zu eckicht und leer, indem wir uns mit künstlicher Reflexion in bloße Formeln ohne Anwendung verlieren im Streben nach recht correcter Wahrheit, oder wir erhalten verwischte Zeichnungen des Wahren und Schönen in einander, die weder wirklich Wahrheit noch Schönheit sehen lassen, in der Meinung zum Wesen der Alten zurückzukehren. So auch unsre schöne Kunst und die ihrige. Sie sind uns in ihrer schönen Kunst nicht eigentlich in der Kunst, sondern in der Energie des Lebens überlegen. Ihre Kunst ist einfacher, oft roher, als die unsrige, aber immer größer gedacht. Dieß zeigt sich vorzüglich im Contrast der Baukunst und Mahlerey. In der Dichtung sind wir weit gebildeter und künstlicher als sie, aber durchaus sentimental, aus Mangel an gesunder Stärke der Einbildungskraft, so daß bey uns schon viel Genie erfordert wird, manches zu machen, was ihnen Handwerkerarbeit war. Ihnen war es natürlich in der Dichtung nur schöne Form und das Erhabene zu suchen und zu sehen, die moderne Kunst verlangt überall die schöne Form beschwert mit reizendem und rührendem und mit moralischem Interesse. Plastik haben wir gar nicht, und Musik ist die einzige moderne originelle Kunst. Das alte Trauerspiel sollte über Mitleid und Furcht erheben, das moderne will Mitleid und wohl gar auch Furcht erregen. Für das Komische und den derben Schwank hat unsre Bildung wenig Sinn, der Meister unsers Volkes ist derjenige, der so recht gut versteht das Weinerliche und Lächerliche aus Verhältnissen des ge-

meinen Lebens zuſammenzuſuchen und zu einer Abend-unterhaltung zuſammenzuſtellen.

Das wichtigſte aber iſt unſre Sentimentalität im Leben ſelbſt durch Schwäche des Temperaments, der große Abbruch an frohem und freyem Leben. Unſer Leben erliegt ſo großentheils dem Bedürfniß, und reich ſind wir an nichts mehr als an Unglücksgefühl und Bedrückung der leidenden Menſchheit. Wir haben die weinerliche Anſicht der Liebe und den Kampf mit der Pflicht erfunden, ſo wie Schwermuth und Sehnſucht. Die leichtſinnige Sittenlehre Epikurs war doch auf Frohſinn gegründet, und die apathiſche der Stoiker auf ein geſundes Gefühl der Erhabenheit, uns hat man dagegen Gewiſſensangſt angeſchafft und die große Noth um Vorſehung, Daſeyn Gottes und Unſterblichkeit. Wir nehmen gar zu gern das Leben für Arbeit, die unausſtehlich wäre, wenn nicht etwas damit verdient würde. Zu einer freyen Anſicht ſeiner reinen Schönheit erhebt ſich faſt keiner; ſogar mit der ſchönſten Erſcheinung des Lebens, mit der Tugend, gehen wir auf Tagelohn aus, und meinen, wir wollten wohl bleiben laſſen, uns darum zu bemühen, wenn uns die Gottheit nicht ſpäter Zahlung dafür leiſtete; wir ſind tugendhaft auf Speculation der ewigen Seligkeit. Dieſes Unglücksgefühl, dieſe Erniedrigung der Tugend und der Mangel einer freyen Anſicht des Lebens iſt das eigentliche Elend unſrer praktiſchen Philoſophie, die Albernheit der gemeinen modernen Moral. Es iſt dieſe Anſicht aber ſo tief zum Vorurtheil geworden, daß es ſchwer wird, ſich wieder darüber zu erheben oder davon zu befreyen; die meiſten, die mit dieſem Vorurtheil kämpfen, überwindet es doch nur immer wieder unter

einer andern Maske. Allerdings gibt es kein Glück oder Unglück, als das, was wir uns ins Leben hinein einbilden; aber gar Mancher unter uns wird darauf antworten: wer möchte länger noch leben, wenn er sich nicht mehr recht unglücklich fühlen kann.

Diese krankhafte Anlage ist in mancherley Rücksicht Folge der fortschreitenden Ausbildung vorzüglich darin, daß sie eine krankhafte Uebermacht des Gemüths über die That zeigt. Es findet sich nämlich in jeder Culturgeschichte des einzelnen Menschen oder eines Volkes jederzeit ein Kampf zwischen der Kraft und dem Gemüth; die erste gesunde, aber rohe Kraft soll durch ein gebildetes Gefühl gebändigt und gezügelt werden. So muß die Bildung im Anfang das Gemüth gegen Rohheit in Schutz nehmen; geht sie damit aber zu weit, so erhält sie schwächliche Ueberfeinerung des Gemüths; und wenn sie das gewahr wird, fängt sie an, die erste rohe Kraft wieder zurück zu wünschen, und so wird sie meistens oscillirend zwischen entgegengesetzten Extremen nur allmählich sich dem Ruhepunkte nähern, den sie sucht, indem die abweichenden Schwingungen nach beyden Seiten nach und nach immer kleiner werden.

Anhang.

§. 195.

Die Absicht unsrer bisherigen Untersuchungen war, aus den verwickelten Thatsachen der Lustgefühle, Begierden, Affecten und Leidenschaften, des sinnlich oder verständig bestimmten Willens, des Treibens um Glückseligkeit, Vollkommenheit oder Tugend und Recht die

einfachen Elemente einer Theorie unsrer praktischen Vermögen aufzufinden. Und diese zeigen sich in dem Vermögen, sich zu interessiren und dem gemäß zu begehren, das heißt in den Begriffen von Werth und Zweck. Die wichtigste Bestimmung war hier, die den Begriff des Werthes als die höchste gleichsam praktische Kategorie der Vernunft anzuerkennen, welche hier eben das ist, was Gegenstand und Existenz für die speculative Vernunft sind. Ist einmal Werth als das einfache Element in dieser Theorie zu Grunde gelegt, so erhalten wir den Begriff des Zweckes mit Leichtigkeit, und es entsteht uns von selbst vermittelst der Idee des absoluten Werthes die Werthgesetzgebung der praktischen Vernunft für den Glauben, welche diesem nicht nur die ewige Ordnung der Dinge selbst zeigt, sondern zugleich noch das praktische Princip für die Teleologie der Natur abgibt an die Ahndung, so daß wir hier aus einer Idee die metaphysische Grundlage der Ethik, der Religionslehre und der Geschmackskritik entspringen sehen und zwar vermittelst einer klaren praktischen anthropologischen Deduction.

Wir müssen diese unsre Ansicht der Theorie der praktischen Vernunft mit den Meinungen anderer, wie sie sich in der Geschichte der Philosophie finden, näher vergleichen. Suchen wir nun eine Uebersicht dieser fremden Meinungen, so kommt uns erstlich Kant entgegen mit seiner bekannten Tafel aller praktischen Bestimmungsgründe im Princip der Sittlichkeit und unter denen, die neuerdings mehr bemerkt worden sind, vorzüglich Schleiermacher mit seiner Kritik der Sittenlehre. Diesem mag aber mehr die Klarheit seiner geschichtlichen Uebersicht und die Liebe zu den Alten zu

ſtatten kommen als die Schärfe ſeiner philoſophiſchen Unterſcheidungen *). Es gereicht ihm ſehr zum Vorwurf, daß, da er eine von Kant angefangene Unterſuchung mit Rückſicht auf dieſen weiter fortſetzen wollte, er demungeachtet nicht einmal ſo weit durchdringt, den entſcheidenden Punkt der Kantiſchen Kritik auch nur zu berühren. Wir haben es hier mit ſeiner Ueberſicht der verſchiedenen für die Sittenlehre verſuchten Principien zu thun. Hier tadelt er zwar Kant mit Recht wegen ſeiner einſeitigen Anſicht der Vollkommenheit; im übrigen aber verwirft er Kants eigene Anſichten, indem er die metaphyſiſche Bedeutung derſelben mit ſeinen eignen bloß geſchichtlichen Expoſitionen verwechſelt. Anſtatt der ſechsfachen Unterſcheidung in der Kanti-

*) Schleiermacher hat ſeinen Begriff des ſittlichen ſo aufgefaßt, daß ihm kein Unterſchied des Sollens und der Weisheit ſtatt finden kann, und daß er überhaupt gar keine beliebigen Zwecke im Leben anerkennen darf. Dabey legt er nun nach ſeiner Beurtheilung der Tauglichkeit von gegebenen Grundſätzen für ein Syſtem der Sittenlehre eine Maxime der Fichtiſchen Methodenlehre, die abſolute Vollſtändigkeit in der Entwickelung eines Syſtems aus ſeinen Principien betreffend, zu Grunde, nach welcher nur die Grundſätze als tauglich befunden werden, welche unmittelbar von der Idee der Gottheit, als dem Ideal der Vollkommenheit ausgehen, wie bey Platon und Spinoza geſchieht. Er hätte aber auf dieſem Wege nur noch einen Schritt weiter gehen ſollen, um die gänzliche Unmöglichkeit der Sittenlehre zu zeigen. Denn wenn nun die Frage entſteht, wie wir denn die göttliche Vollkommenheit zu denken haben, ſo müſſen wir wieder an die menſchliche Unvollkommenheit zurückgehen und das Beſchränkte in ihr abſolut denken, wir können nicht die Gottähnlichkeit aus der Göttlichkeit, ſondern gerade umgekehrt, die Göttlichkeit nur aus der gegebenen Gottähnlichkeit begreifen. Das Göttliche iſt nicht der Anfang, ſondern das Ende unſrer wiſſenſchaftlichen Weisheit.

schen Tafel schlägt Schleiermacher eine erste Eintheilung aller Sittenlehren vor, in solche, welche auf die Lust, als das Passive, nach unserm Sprachgebrauch auf den Genuß ausgehen, es mag dieser nun in Seelenruhe mit vielen der Alten, oder in eignes Vergnügen mit den Franzosen, oder in Sympathie mit den Engländern gesetzt werden, und in solche, welche auf die Handlung als solche gehen. Die erstern also setzen in den Genuß, die andern in die Handlung die Regel des Werthes. Diese Unterscheidung, so klar sie anfangs scheint, trifft doch erstlich gar nicht, was Kant mit seiner Tafel beabsichtigte, nämlich die verschiedenen Meinungen über den Ursprung unsrer sittlichen Ueberzeugungen, (ob sie z. B. aus der Gewohnheit in Erziehung und Herkommen, oder aus der Empfindung, wie das Urtheil über Annehmlichkeiten, entspringen, oder uns positiv durch den Willen Gottes vorgeschrieben werden u. s. w.), welches die eigentlich philosophische Nachfrage ist, sondern sie gibt anstatt dessen nur eine Uebersicht, worin der eine oder andere, dem Resultate nach, wirklich den sittlichen Werth findet, welches nur geschichtlich ist. Allein zweytens auch dafür versagt sich die Eintheilung der Anwendung, wie sich bey Schleiermacher selbst schon findet, indem für die thätige Sittenlehre gar keine klar zu unterscheidenden Meinungen neben einander treten, sondern alles ins Unbestimmte unter den Begriff der Vollkommenheit gefaßt wird. Hätte nämlich Schleiermacher sich selbst philosophisch schärfer gefragt, was der Ausdruck: die Handlung für sich erhält den Werth, eigentlich bedeute, so würde er dann erst auf Kants wichtigste Untersuchung geführt worden seyn, die er ganz übersehen hat, und

dann hätte er den Kantiſchen Formalismus nicht ſo kurz ab verwerfen dürfen. Eben dieſe Unterſuchung iſt es nämlich, welche Kants Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten anfängt, und ihn auf ſeinen Formalismus leitete. Wollen wir der Handlung ſchlechthin den Werth geben, ſo darf ſie dieſen nicht durch ihren Zweck, nicht durch ihren Erfolg erhalten, denn dieſer iſt immer noch etwas vom Thun ſelbſt Verſchiedenes, und die Geſetzgebung wäre heteronomiſch, alſo paſſiv; die rein aktive autonomiſche hingegen muß dem reinen Thun alſo nur aus dem Princip des Wollens ſelbſt den Werth geben. Da nun das reine Handeln des Willens nur das ſich Entſchließen iſt, ſo erhielten wir darin einzig die tugendhafte Geſinnung als bloße Form zum Thema der activen Sittenlehre; und da Schleiermacher dieſe Beſchränkung auf das Wollen ſelbſt anerkennt, ſo ſtünde ſtreng genommen einzig der Kantiſche Formalismus in ſeiner zweyten Klaſſe. Beſchränken wir hier das Handeln aber auch nicht einzig auf das Wollen, ſondern laſſen wir auch das Thun im Können und Wiſſen, jedes Thun des Menſchen überhaupt mit gelten, ſo iſt zwar jede Regel der Vollkommenheit der activen Sittenlehre gehörig, aber doch immer mit dem von Schleiermacher nicht beachteten großen Unterſchied, daß die reine Willensbeſtimmung allein einen nothwendigen Werth der Sittlichkeit, jedes andere Thun nur einen beliebigen Werth der Vollkommenheit erhält.

Unſer Zweck alſo weiſt uns doch wieder an die Kantiſche Tafel zurück. Es ſcheint uns nämlich das wichtigſte in dieſen Unterſuchungen, daß Kant in dem Begriffe der Pflicht und des Sollens eine Allgemein-

heit und Nothwendigkeit aufwies, um derentwillen allein Philosophie Ansprüche an diese Lehre hat; worauf er geleitet wurde, indem er für seine philosophische Grundfrage: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? auch hier einen besondern Fall bemerkte. Metaphysik der Sitten gab es vor der Kritik der Vernunft eigentlich gar nicht, denn die Begriffe waren hier noch so unentwickelt, daß man in Rücksicht der praktischen Philosophie das Nothwendige vom bloß Empirischen gar nicht zu unterscheiden versuchte. Durch die Kantische Exposition der Nothwendigkeit in der Pflicht erhalten wir also immer ein Kriterium, wonach wir alle bloß empirischen Versuche, die Sittenlehre zu begründen, abweisen können.

§. 196.

Eine Classification aller möglichen Irrthümer über eine Lehre läßt sich nicht leicht geben, deßwegen hat denn auch die Kantische Tafel falscher Principien der Sittlichkeit ihre Mängel. Zu einer allgemeinen Uebersicht können wir uns etwa auf folgende Art verhelfen.

Wie wird der menschlichen Vernunft ihre sittliche Ueberzeugung und insbesondere ihr Bewußtseyn der Pflicht gegeben? Man könnte voraus setzen:

1) als positives Gesetz durch den Willen eines höchsten Wesens, durch den geoffenbarten Willen Gottes.

2) Durch eine natürliche Erkenntniß der Vernunft.

Die erste Voraussetzung ist entweder ernstlich gemeint. Gott ist geschichtlich etwa durch übernatürliche Inspiration der für sich unvermögenden menschlichen Vernunft zu Hülfe gekommen, und hat ihr sein Gesetz bekannt gemacht; dieß ist die Meinung,

welche Kant dem Cruſius und andern Theologen beylegt, oder dieſe Vorausſetzung iſt nur bildlich zu verſtehen: Gott offenbaret ſeinen Willen in der Natur, dann fällt ſie mit der zweyten Anſicht zuſammen. Die erſte Vorausſetzung kann nur in poſitiver Theologie verſucht werden, philoſophiſch wird ſie abgewieſen durch die Betrachtung: Gott hat ja die menſchliche Vernunft ſo organiſirt, daß ſie nur durch Vergleichung mit ihren ſittlichen Ueberzeugungen, das Göttliche vom Ungöttlichen zu unterſcheiden vermag; es muß ihr alſo vor aller poſitiven und übernatürlichen Offenbarung voraus ſchon eine natürliche Erkenntniß des Sittlichen gegeben ſeyn, nach welcher ſie die Werke Gottes von denen des Teufels zu unterſcheiden vermag.

Für die zweyte Vorausſetzung kann uns eine natürliche Erkenntniß aber zum Bewußtſeyn kommen

a) durch die Empfindung;
b) durch Induction;
c) durch Speculation.

Nach dieſer bloß logiſchen Eintheilung werden wir dann ſtufenweiſe von den mehr einſeitigen Anſichten zur richtigen fortgeführt.

§. 197.

Die erſte Vorausſetzung, daß wir durch Empfindung zu unſern ſittlichen Ueberzeugungen gelangen, iſt unſtatthaft ſchon aus dem einfachen logiſchen Grunde: Empfindung gibt uns wohl Anſchauung des Wirklichen, aber nie Erkenntniß des Nothwendigen; durch Empfindung iſt alſo gewiß der Begriff der Pflicht nicht in unſre Vernunft gekommen. Dieſe falſche Vorausſetzung kann aber auf zweyerley Weiſe angewandt werden, ein-

mal, indem man die Werthgesetzgebung, welche wir wirklich durch Empfindung erkennen, mit der sittlichen Gesetzgebung verwechselt, und dann, indem man die wirkliche sittliche Gesetzgebung selbst für eine aus Empfindung entspringende hält. Das erste ist die Glückseligkeitslehre oder der Eudämonismus, das andere die Lehre vom moralischen Sinn.

Der Werth nämlich, den wir durch Empfindung erkennen, war der in der passiven Lust des begünstigten Lebensgefühls, der Werth des Genusses. Schleiermacher will es Kant zum Vorwurf machen, daß er die ganz verschiedenen Sittenlehren der Seelenruhe, des Vergnügens und des Mitgefühls mit einander als Epikureismus verwirft. Er hat aber nicht bedacht, daß es den Philosophen wenig interessirt, welche Folgen man etwa systematisch aus einem falschen Princip ziehen kann; dieß kann wohl geschichtlich interessiren, philosophisch aber sind alle jene Meinungen mit dem gleichen Grunde abzuweisen, daß sie die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Pflicht fälschlich aus empirischer Anschauung abzuleiten hoffen. Daß nun der eine oder andere auf verschiedene Weise inconsequent verfahren werde, um die mehr oder weniger geläuterten Ueberzeugungen seines gesunden Menschenverstandes dem falschen Princip unterzuordnen, ist leicht voraus zu sehen. Wer hier einseitig Seelenruhe als Zweck der sittlichen Vorschriften ins Auge faßt, der würde, wenn er consequent verfahren wollte, keine Seligkeit und keine Würde über die des gesunden Schlafes finden, und Unthätigkeit verdiente den höchsten Ruhm; vergleicht er aber abgesehen von seiner Consequenz das Leben selbst, so quillt Seelenruhe aus Selbstzufrieden-

heit, dieſe iſt Folge der Befriedigung des Triebes nach Vollkommenheit; die höchſte Vollkommenheit des menſchlichen Lebens aber iſt die Tugend, und ſo erſcheint Ausübung der Tugend und Religion auch hier als das Würdigſte für den, der innern Frieden ſucht. Wer nur das Vergnügen als Ziel ſittlicher Vorſchriften anerkennt, der würde mit Conſequenz bey ſeinem Eigennutz ſtehen bleiben, und jeden Andern für ſich ſorgen laſſen, es gäbe ihm keinen Unterſchied des Werthes als die Größe und Sicherheit des Genuſſes; Geſellſchaft gilt ihm nur ſo viel als ſie ihm nützt, und das Recht hat nur den Werth der Bequemlichkeit. Das Leben ſelbſt aber führt dieſen wieder über ſeine Conſequenz hinaus, einmal mit mehr Redlichkeit, indem er eine Vernünftigkeit des Genuſſes als Regel anerkennt, und nun in dem Bewußtſeyn, tugendhaft gehandelt zu haben, das vernünftigſte aller Vergnügen erkennt, oder unbeholfener, indem er nicht mit der eignen Glückſeligkeit zufrieden mit Gottes Hülfe die Glückſeligkeit Aller fordert, und darin das Wohl der Welt verſorgt, ſeinen Vortheil aber tugendhaft dem Wohl des Ganzen aufopfert. Die unregelmäßigſte Inconſequenz beherrſcht endlich eine nur ſympathetiſche Ethik. Die Idee derſelben iſt nur ein Einfall der Empfindeley und unvollſtändiger pſychologiſcher Unterſuchungen; ſie kann nichts für ſich anführen als fragmentariſch einzelne Beyſpiele, wo wir die Handlung aus Mitgefühl gefälliger finden, als die aus Eigennutz.

Ferner die Lehre, welche das Gewiſſen oder das moraliſche Gefühl unmittelbar aus einem eignen moraliſchen Sinn ableiten wollte, war nur ein augenblicklicher Nothbehelf der ſpeculirenden Vernunft als ſie

durch Hume in die Enge getrieben ihr gewöhnliches Beweisverfahren aufzugeben genöthigt wurde, und nun vor der Hand dem gesunden Menschenverstande nicht anders zu helfen wußte. Wir haben das Irrige dieser Voraussetzung schon bey der Lehre vom Gefühl nachgewiesen (§. 85. und 165.).

§. 198.

Die zweyte Voraussetzung, daß wir durch Inductionen zu unsern sittlichen Ueberzeugungen gelangen, kann wieder auf zweyerley Weise angewandt werden. Entweder setzt man nur empirische Inductionen voraus ohne leitende Maxime, oder rechtmäßige unter leitenden Maximen (§. 83. und §. 156.).

Nach der ersten unter diesen Voraussetzungen bekämen die sittlichen Vorschriften nur eine Allgemeinheit der Angewöhnungen; es gilt dagegen wieder nach nur logischen Gründen, was wir gegen alle empirischen Inductionen angeführt haben: sie begründen nur Vorurtheile, aber keine wahren Ueberzeugungen, sie können also auch unmöglich den Begriff der Pflicht ursprünglich in unsre Vernunft gegeben haben. Unter dieser Voraussetzung stehen die Meinungen aller derer, welche unsre sittlichen Ueberzeugungen nur von Gewohnheiten ableiten, aus Vorurtheilen der Erziehung für den Einzelnen und aus Herkommen für ganze Völker. Mag Kant für diese Meinungen immer falsche Namen an die Spitze gestellt haben, wie Manche behaupten, so sind diese Meinungen selbst doch das natürliche Resultat einer erfahrungsmäßigen Geschichtsforschung, wenn ihr nicht eine geläuterte philosophische Speculation zu Hülfe kommt. Wie wollen wir, wenn wir nur

die Erfahrung befragen, eine andere Antwort finden, als daß unſer Urtheil über das Erlaubte und Unerlaubte in der Erziehung durch Gewohnheit und Annahme fremder Meinungen gebildet wird? wie wollten wir wohl erfahrungsmäßig das Schickliche und nur Conventionelle in den Sitten und Gebräuchen, von der Pflicht unterſcheiden? Werden nicht die größten Heiligthümer eines Volks bey dem andern für nichts geachtet oder mit Füßen getreten? nicht einmal auf das trockne Skelett unſrer zehn Gebote ſtimmt die Sittenlehre der Völker zuſammen; wir finden in aller Geſchichte nur Geſetze, Altäre und Götter für einzelne Völker; Nationalgeſetzgebung, Nationaltugenden und Laſter und Nationalreligion, ſo daß die Stimme der Gerechtigkeit zwiſchen den Völkern immer entſcheiden muß: bey euch mag es ſo ſeyn, bey uns iſt es anders. Wer alſo mit freyer Conſequenz ſich dieſer Anſicht überließe, der müßte alle Nothwendigkeit und bindende Kraft ſittlicher Vorſchriften verwerfen, indem ſie nur auf Vorurtheilen beruht. Aber dieſe philoſophiſche Conſequenz trifft den ächten Geſchichtsforſcher nicht leicht; er lernt gerade in der Gewohnheit die Schutzgöttin der Ordnung, Zucht und Gerechtigkeit verehren, und glaubt ſomit an die Heiligkeit alter Gebräuche; er erhebt ſich nicht über jene Inductionen, ſondern unterwirft ſich ihnen. Was ihm aber dieſe Achtung vor der Gewohnheit eigentlich einflößt, iſt, daß neben den willkührlichen Phantaſien in Mode und Cultus das dunkel erkannte nächſte Ziel ſeiner Culturgeſchichte jedem Volke eigentlich ſeine Religion beſtimmt. Der nächſte Zweck ſeiner Nationalausbildung erſcheint dem einzelnen Volke als der Wille der Götter; ſo beſtimmte der Ackerbau im Kampf mit

dem Nomadenleben einen großen Theil der heiligen Gebräuche im alten Aegypten; den Indern war die techniſche Kunſt in den größern Spaltungen der Stände das Religiösverehrte; den Juden wurde der Patriotismus ſelbſt zur Religion, den Griechen die ſchöne Kunſt, und uns die Wiſſenſchaft. Will alſo der Geſchichtsforſcher nur einen philoſophiſchen Blick auf ſeinen eignen Glauben an das Herkommen werfen, ſo wird er bemerken, daß in ſeinen eignen Ueberzeugungen dieſes doch nur einen mittelbaren Werth hat für irgend einen höhern Zweck, der dann erſt der wahrhaft geltende ſeyn kann.

§. 199.

Der Scheingrund für dieſe empiriſche Induction der Sittenlehre iſt der nämliche, wie für alle empiriſche Induction, das Argument des humiſchen Zweifels: Alle allgemeinen Regeln, die wirklich in der Erfahrung, z. B. unter dem Geſetz der Cauſalität, in Anwendung kommen, bilden wir doch erſt durch Inductionen; welches ſich dann eben ſo auch auf die ſittlichen Geſetze in der Geſchichte anwendet. Die Aufweiſung der Unzulänglichkeit dieſer empiriſchen Induction iſt folglich auch die nämliche, welche wir im Allgemeinen gegeben haben: jede Induction bedarf zu ihrem Berechtigungsgrund wenigſtens als leitende Maxime eine vorausgegebene allgemeine Regel und dient, nur Fälle unter die Regel zu ordnen. So ſehen wir denn auch hier im Begriffe der Pflicht wenigſtens ſchon eine Andeutung eines ſolchen wahrhaft allgemeinen und nothwendigen Princips, unter welchem erſt die Zuſammenordnung der Fälle durch Induction gelingen kann. Soll alſo

die Induction wirklich Principien der Sittenlehre zu geben im Stande ſeyn, ſo müßte es wenigſtens Induction unter gegebenen leitenden Maximen ſeyn. Dieſes logiſche Verfahren der richtigen Induktion wird dann unter der Idee der Vollkommenheit auf die Sittenlehre angewendet. Es gilt mehr als alle bisher betrachteten, und kann gegründete Anſprüche machen; allein es wird einſeitig, ſo bald es ſich ſelbſt genug ſeyn will, um der Sittenlehre das Princip zu geben. Gibt es ſich doch ſelbſt die leitende Maxime nicht, nach der es ordnet, ſo muß es alſo noch ein höheres Geſetz über ſich erkennen, für welches es nur mittelbar die Anwendungen beſtimmt. Auf dieſe Einſeitigkeit kommen nun die Naturgemäßheit der Cyniker, die Gottähnlichkeit des Platon und die Vollkommenheit unſers Wolff mit einander überein, nur als verſchiedene Ausſprüche der nämlichen Idee. Wird Vollkommenheit für ſich als ſelbſtſtändiges Ziel der ſittlichen Geſetze angegeben, ſo liegt darin eine Verkennung des Weſens dieſer Idee. Kein Ding kann ſchlechthin vollkommen genannt werden, ſondern nur, nachdem mir bekannt iſt, was ein Ding ſeyn ſolle, kann ich die Vollkommenheit deſſelben daraus beurtheilen, wie es mit ſeinem Zwecke übereinſtimmt. Wir haben daher geſehen, daß Vollkommenheit nur das Ziel des verſtändigen, reflectirenden Triebes in uns ſey, der nur vergleichungsweiſe zwiſchen andern beſtehen kann, ihr Intereſſe erweiternd und vereinigend, aber nicht vermögend, rein aus ſich ſelbſt ſich eine Aufgabe zu geben. Der Ausdruck, Gott ähnlich zu werden, gibt durchaus die nämliche Idee der Vollkommenheit wieder, indem wir unter dem Ideal der Gottheit, als höchſtem ſittlichen Vorbild, eben nur

das allervollkommenſte Weſen denken, wobey wieder erſt anderswoher die höchſten Zwecke bekannt ſeyn müſſen, woraus, was zur abſoluten Vollkommenheit gehört, verſtanden würde. Da wir nun aber göttliche Vollkommenheit nur daraus erkennen, daß wir das menſchlich Vollkommenſte unendlich erhöht denken, ſo kann uns alſo als Princip der Sittenlehre dieſes Ideal der Gottheit gar nichts helfen. Ferner ſeiner Natur gemäß handeln, iſt für ſich ein ganz leerer Ausdruck, indem kein Weſen anders handeln kann, deutet aber hier auch auf Streben nach Vollkommenheit menſchlicher Kraft unter der Vorausſetzung, daß dieſer der Werth zukomme. So gehören denn auch alle die hierher, welche die Forderung des Sittlichen ausdrücken: vernunftmäßig handeln, ſeine Kräfte vernünftig gebrauchen oder auf ähnliche Weiſe, ohne näher anzugeben, worin dieſe Vernünftigkeit beſtehe.

In allen dieſen Fällen wird ein bloß unterordnendes Princip unter die höchſte Regel des Zweckes mit dieſer Regel ſelbſt verwechſelt, indem man beym Verfahren der Induction die leitende Maxime überſieht. Dabey wäre alſo zuletzt noch die Vorausſetzung möglich, daß dieſe leitende Maxime deßwegen in der Sittenlehre nicht erſcheine, weil ſie ein unausſprechliches Princip ſey, wo denn das Princip der Sittlichkeit mit dem des Geſchmackes zuſammenfiele, und Sittlichkeit nur die innere Schönheit der Seele würde. Mit dieſer Vorausſetzung, welche wir gelegentlich wohl beym Platon oder einigen neuern Platonikern finden könnten, würde denn auch das recht gut ſtimmen, daß wir eben wie in Geſchmacksſachen den ſittlichen Werth einer Handlung nicht eben nach allgemeinen Regeln im voraus, ſondern

nur für den einzelnen gegebenen Fall, wenn ſchon dann mit Nothwendigkeit, beurtheilen können. Allein auch dieſe Vorausſetzung kann ſich ſelbſt unmöglich genug ſeyn. Gegen ſie iſt erſtlich, daß es zwar nicht für Handlungen, aber doch für Geſinnungen beſtimmte Regeln ihrer Sittlichkeit gibt, noch mehr aber für Rechtsverhältniſſe, die doch auch aus Pflichten entſpringen und dem Beweiſe unterworfen werden können. Endlich ſelbſt wenn jene leitenden Maximen gleich in Begriffen unausſprechlich wären, ſo würden wir ſie doch, wie für den Geſchmack, als Principien einer äſthetiſchen Beurtheilung, negativ in Ideen ausſprechen können, und alſo auch dann wenigſtens in der Philoſophie über die Induction hinaus zu gehen verlangen.

§. 200.

Es bleibt uns alſo für die Principien unſrer ſittlichen Ueberzeugung, wie wir vorausſehen konnten, nur die philoſophiſche Speculation übrig, durch welche wir zu ihrer Erkenntniß gelangen. Philoſophie unter dieſer Vorausſetzung einer eigenthümlichen praktiſchen Speculation finde ich nun einzig bey Kant und ſeiner Schule. Kant war der Erſte, welcher uns beſtimmt auf die praktiſche Nothwendigkeit des Sollens und der Pflicht aufmerkſam machte in ihrem Unterſchied von aller Nothwendigkeit des Seyns. Jede andere bisherige Speculation iſt eine nur theoretiſche, in welcher der Conſequenz nach auch nur eine Nothwendigkeit des Seyns abgeleitet werden könnte und die Ethik keinen Platz fände, wie denn das ohne Kritik der Vernunft, (das heißt: ohne Anerkennung der Schranken unſrer Vernunft,) in der Specu-

lation auch nicht anders ſeyn kann. Spinoza war früher der Einzige, welcher eine ächt ſpeculative Behandlung der Ethik verſucht hat; er kennt aber nur einen Anfangspunkt ſeiner Speculation, die Einheit des abſoluten Seyns der Gottheit, aus welchem denn auch nur Nothwendigkeit des Seyns entſpringen kann; ſo daß ſeine Ethik, was ſie an Gehalt mehr beſitzt, doch nur der Induction verdankt, welche in ſeine Axiomen und Definitionen hinlänglich freyen Zutritt hat. Daſſelbe Urtheil würde jede Ethik aus Leibnitziſchen Principien der abſolut vorſtellenden Subſtanz treffen, indem auch hier nur die theoretiſche Nothwendigkeit des Seyns zu Grunde liegt. Ferner die Verehrer des Platon werden leichtlich ihrem Meiſter hier auch die erſte Stelle vindiciren. Da Platon in aphoriſtiſchen Abhandlungen mit reichen Gedanken und ſchöner Darſtellung kein Gebiet der Speculation unberührt gelaſſen hat: ſo wird freylich der bewundernde Schüler leicht alles in ihm leſen, was er ſelbſt für das Wahre hält. Dem Ungeblendeten aber leuchtet ein, daß Platon ſich nie über die Induction erhebt und am wenigſten für die Sittenlehre; höchſtens könnten wir hier ſeine immer nur bildlich ausgeſprochenen Vorſtellungen vom Verhältniß des Seyns der Intelligenzen zur Gottheit an die Spitze ſtellen, und dann wäre auch dieſer Verſuch nur ein phyſikaliſch theoretiſcher. Endlich unter denen, die nach Kant eine eigenthümliche ſpeculative Ethik verſucht haben, können wohl nur Fichte und etwa auch Schelling genannt werden; beyde aber trifft wieder der nämliche Vorwurf einer nur theoretiſchen Speculation. Auch Fichte und Schelling haben es ſich nie deutlich geſagt, worin das Wollen

eigentlich beſtehe, ſie möchten es durchaus mit dem Erkennen aus einer Quelle ableiten und haben eben deshalb für alle praktiſche Geſetzgebung nichts als die allgemeinen Ausdrücke des reinen Ich, des Abſoluten, Ewigen der ſpeculativen Ideen ohne allen Gehalt. Es iſt alſo auch in dieſer Speculation eben das ganze praktiſche Moment der Vernunft Zweck und Werth ausgelaſſen, alles ſoll durch das nur theoretiſche der nothwendigen Einheit bezwungen werden. Auch dieſe Philoſophen beſchäftigen ſich nur mit den ſpeculativen Ideen in ihrer theoretiſchen Leerheit, ſie kommen nur zur Idee der ewigen Ordnung der Dinge und meinen, mit dieſer alles geſagt zu haben, ſind aber in der That gar nicht im Stande anzugeben, worin dieſe ewige Ordnung der Dinge ſelbſt wohl beſtehe. Denn darauf iſt nur durch den Zweck an ſich neben der Einheit eine Antwort möglich. Es iſt da nicht mehr von praktiſcher Philoſophie zu finden als in dem Raiſonnement eines Phyſikers von Theorie der Elektricität liegt, der uns nur mit einer logiſchen Entwickelung des allgemeinen Begriffes vom Naturgeſetz unterhält.

§. 201.

Wir haben unſre Lehre alſo nur mit der Kantiſchen noch näher in Vergleichung zu bringen. Unter allen kritiſchen Arbeiten iſt Kant keine mehr mißlungen als die Kritik der praktiſchen Vernunft, indem hier ſein Fehler alle Erkenntniſſe nur ſo zu faſſen, wie ſie vor der Reflexion erſcheinen, am entſcheidendſten wirkte. Am meiſten trifft dieſer Mangel die praktiſche Beſtimmung der Ideen aus ſpeculativer Vernunft in der Dialektik dieſer Kritik, ſeine praktiſche Lehre von der Freyheit und ſeine moraliſchen Beweiſe für Unſterblich-

keit der Seele und Daseyn Gottes. Aber auch die Theorie der reinen praktischen Vernunft ist davon nicht verschont geblieben. Was Kant für die praktische Speculation geleistet hat, müssen wir deswegen vorzüglich in seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten suchen; da aber die Mängel der Kritik auch auf diese fortwirken, und in der Kritik die Lehre bestimmter geordnet ist, so werden wir, um die Grundfehler nachzuweisen, uns doch am besten an das erste Hauptstück der Kritik halten können.

Kant beginnt damit, praktische Grundsätze zu erklären als Sätze, die eine allgemeine Bestimmung des Willens enthalten, und theilt dann diese in subjective Maximen und objective praktische Gesetze. Hierin liegt schon der ganze Fehler seiner Lehre vorbereitet. Bestimmung des Willens sollte nämlich Bestimmung des Entschlusses heißen, bedeutet aber hier nur Bestimmung eines Antriebes, und damit ist es weiterhin unmöglich die Regeln dessen, wie wir Wollen aus dem Obersatz der Entschließungen, die des Könnens aus dem Untersatz, und endlich die des Handelns aus dem Schlußsatz zu unterscheiden; es wird hierin schon der Unterschied des sinnlichen und verständigen Entschlusses mit dem eines beliebigen oder nothwendigen Zweckes, im Obersatz des letzteren, verwechselt und deshalb nachher der Imperativ der Tugend als formale Regel der verständigen Entschließung mit dem kategorischen Imperativ, welcher die Regel des nothwendigen Werthes als Antrieb selbst ausspricht, für einerley gehalten. Wir sehen also hier, daß Kants Fehler in einer unvollständigen Kenntniß der Theorie unsrer Begehrungsvermögen liegt, deren Organisation

er für zu einfach anſieht. Dieß macht ſich dann im Verfolg noch beſtimmter deutlich.

Es folgt der erſte Lehrſatz: Alle praktiſchen Principien, die ein Object, Materie des Begehrungsvermögens, als Beſtimmungsgrund des Willens vorausſetzen, ſind erſtlich insgeſammt empiriſch, und können folglich zweytens keine praktiſchen Geſetze abgeben. Dieß zweyte iſt eine leichte Folgerung aus dem erſten, indem keine allgemeine Regel aus empiriſchen Prämiſſen entſpringen kann. Für das erſte aber lautet nun der Beweis ſo: „Ich verſtehe unter der Materie des Begehrungsvermögens einen Gegenſtand, deſſen Wirklichkeit begehrt wird. Wenn die Begierde nach dieſem Gegenſtande nun vor der praktiſchen Regel vorhergeht und die Bedingung iſt, ſie ſich zum Princip zu machen, ſo ſage ich: dieß Princip iſt dann jederzeit empiriſch. Denn der Beſtimmungsgrund der Willkühr iſt alsdann die Vorſtellung eines Objectes und dasjenige Verhältniß derſelben zum Subject, wodurch das Begehrungsvermögen zur Wirklichmachung deſſelben beſtimmt wird. Ein ſolches Verhältniß aber zum Subject heißt die Luſt an der Wirklichkeit eines Gegenſtandes. Alſo müßte dieſe als Bedingung der Möglichkeit der Beſtimmung der Willkühr vorausgeſetzt werden. Es kann aber von keiner Vorſtellung irgend eines Gegenſtandes, welche ſie auch ſey, a priori erkannt werden, ob ſie mit Luſt oder Unluſt verbunden, oder indifferent ſeyn werde.“ Hier iſt nun offenbar die letzte Behauptung das Schließende im Beweis. Wie kommt man aber dazu, eine Erkenntniß der Luſt a priori für ſo ſchlechthin unmöglich zu erklären? Wenn wir genauer vergleichen dadurch, daß Kant die gewöhnliche Bedeutung des Wor-

tes Luſt mit ſeiner eigenthümlichen viel allgemeinern verwechſelt. Kant ſpricht ſonſt von einem Gefühl der Luſt am Angenehmen, Schönen und Guten, und verſteht alſo darunter jedes Wohlgefallen überhaupt, folglich wäre ihm für das Begehrungsvermögen die Luſt das Moment, welches mich beſtimmte, einem Gegenſtand einen Werth beyzulegen, und die Behauptung, daß keine Luſt a priori erkennbar ſey, hieße ſo viel, als es iſt über den Werth eines Dinges kein Urtheil a priori möglich, welches falſch und zum wenigſten hier noch gar keiner Unterſuchung unterworfen iſt. Gewöhnlich im Leben verſtehen wir unter Luſt aber ſo viel als Annehmlichkeit und Genuß, das heißt ſoviel als empiriſche Luſt, dieſe beyden Bedeutungen werden im Beweiſe dieſes Lehrſatzes verwechſelt, und auf dieſer Verwechslung beruht dann ſehr vieles im folgenden.

Im zweyten Lehrſatz wird nur der nämliche Fehler weiter entwickelt. Er ſagt: „Alle materialen praktiſchen Principien ſind als ſolche insgeſammt von einer und derſelbeu Art und gehören unter das allgemeine Princip der Selbſtliebe oder eignen Glückſeligkeit," und wird dann ſo bewieſen: „Die Luſt aus der Vorſtellung der Exiſtenz einer Sache, ſofern ſie ein Beſtimmungsgrund des Begehrens dieſer Sache ſeyn ſoll, gründet ſich auf der Empfänglichkeit des Subjectes, weil ſie von dem Daſeyn eines Gegenſtandes abhängt; mithin gehört ſie dem Sinne (Gefühl) und nicht dem Verſtande an, der eine Beziehung der Vorſtellung auf ein Object nach Begriffen, aber nicht auf das Subject nach Gefühlen ausdrückt. Sie iſt alſo nur ſofern praktiſch, als die Empfindung der Annehmlichkeit, die das Subject von der Wirklichkeit des Gegenſtandes

erwartet, das Begehrungsvermögen bestimmt.“ Offenbar ist dieser Beweis nichts als eine deutlichere Exposition jener Verwechselung beyder Bedeutungen des Wortes Lust. Wir sehen aber doch aus dem, was man sich hier zu beweisen bemüht, wo der Grund dieses Irrthums liegt. Kant construirt sich seine handelnde Vernunft nur aus einer Empfänglichkeit der sinnlichen Willensbestimmung und einer Selbstthätigkeit der reinen Willensbestimmung, er vereinigt so das Vermögen der Triebe mit der Willkühr in eins. Er verwechselt also die sinnliche Bestimmung des Entschlusses und ihren Gegensatz gegen den verständigen Entschluß mit der sinnlichen Bestimmung des Triebes und seiner Antriebe und deren Gegensatz gegen den Antrieb des reinen Triebes. Daher fordert er denn die scharfe Trennung des untern Begehrungsvermögens der Selbstliebe und Glückseligkeit vom obern der reinen praktischen Vernunft ohne Zwischenglied. Dieser Irrthum mußte noch begünstigt werden durch seine falsche Ansicht vom Triebe nach Vollkommenheit. Anstatt in diesem eine Mittelstufe zwischen der Glückseligkeit und Sittlichkeit zu finden, bezieht er sie nur auf das Nützliche, und bestimmt so ihren Begriff ganz einseitig. Praktische Vollkommenheit, sagt er weiter unten, ist Tauglichkeit oder Zulänglichkeit eines Dinges zu allerley Zwecken, womit er aber nur einseitig die Vollkommenheit einer Maschine erklärt hat. Vollkommenheit ist vielmehr in praktischer Bedeutung die Uebereinstimmung eines Dinges mit seinem Zwecke. Ist das Ding seinem Werthe nach ein bloßes Mittel, so trifft dieß die Kantische Erklärung, ist aber das Ding für sich Zweck, wie wir den Menschen und seine Vernunft beurtheilen, so gibt

uns das einen ganz andern Begriff von innerer Vollkommenheit des Wesens, so wie wir sie als Ideal des reflectirten Triebes aufgestellt haben.

Nach diesen unrichtigen Vorbereitungen folgt nun im dritten Lehrsatz das Hauptziel dieser Lehre: die nächste Vorbereitung des Grundgesetzes der praktischen Vernunft selbst. Er heißt: „Wenn ein vernünftiges Wesen sich seine Maximen als praktische Gesetze denken soll, so kann es sich dieselben nur als solche Principien denken, die nicht der Materie, sondern bloß der Form nach den Bestimmungsgrund des Willens enthalten. — Die Materie eines praktischen Princips ist der Gegenstand des Willens. Dieser ist entweder der Bestimmungsgrund des Willens oder nicht. Ist er der Bestimmungsgrund desselben, so würde die Regel des Willens einer empirischen Bedingung (dem Verhältniß der bestimmenden Vorstellung zum Gefühl der Lust und Unlust) unterworfen, folglich kein praktisches Gesetz seyn. Nun bleibt von einem Gesetze, wenn man alle Materie, das ist jeden Gegenstand des Willens (als Bestimmungsgrund) davon absondert, nichts übrig, als die bloße Form einer allgemeinen Gesetzgebung. Also kann ein vernünftiges Wesen sich seine subjectiv praktischen Principien, seine Maximen, entweder gar nicht zugleich als allgemeine Gesetze denken, oder es muß annehmen, daß die bloße Form derselben, nach der jene sich zur allgemeinen Gesetzgebung schicken, sie für sich allein zum praktischen Gesetz mache.“ Wenn wir hier nur die Formel des Lehrsatzes betrachten: das Gesetz soll seiner bloßen Form nach den Bestimmungsgrund des Willens enthalten, so ist dieß die eigenthümliche Form des sittlichen Entschlusses, wie wir ihn oben aus der Expo-

ſition kennen lernten, mit welcher Kants Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten beginnt. Im Beweiſe aber wird dieſe Formel auf eine unrechtmäßige Weiſe in die bekannte ſeines kategoriſchen Imperativs oder ſeines Grundgeſetzes der praktiſchen Vernunft umgeändert: Handle ſo, daß die Maxime deines Willens zugleich als Princip einer allgemeinen Geſetzgebung gelten könne. Es werden nämlich in dieſem Beweiſe die bisher gerügten Fehler wiederholt, und mit einem neuen Fehler die letzte Folge abgeleitet. Der Grundfehler iſt wieder Verwechſelung der Geſetze des verſtändigen Entſchluſſes mit den Regeln der Antriebe. Es wird hier jeder materiale Beſtimmungsgrund des Willens verworfen als bloß empiriſch, und ein nur formaler gefordert. Dieſe Abſtraction hat aber für die Regel der Antriebe, für die Oberſätze im Entſchluß, in denen etwas als Zweck beſtimmt wird, gar keine Bedeutung. Ein praktiſches Geſetz als Antrieb iſt dasjenige, in welchem ein Gegenſtand als nothwendiger Zweck ausgeſagt wird, hier muß, wenn irgend etwas dabey gedacht werden ſoll, immer der Begriff eines Gegenſtandes, z. B. der Begriff der Intelligenz als Materie gegeben ſeyn, welche als Zweck gedacht wird, und eine nur formelle Regel des Antriebes bedeutet gar nichts. Nun mußte aber der Imperativ, den Kant ſucht, doch ein Geſetz ſeyn, in welchem ein Zweck vorgeſchrieben wird, es bleibt ihm daher nichts anders übrig, als was er hier am Ende des Beweiſes thut, er mußte die Form der allgemeinen Geſetzgebung ſelbſt als Materie in die Regel des Antriebes ſetzen, und ſo kam er auf die Hypotheſe: die reine praktiſche Vernunft intereſſire ſich für die bloße Form der allge-

meinen Gesetzmäßigkeit ihrer Maximen, welches ein leeres Princip der Ordnungsliebe wäre, von dem sich nicht begreifen ließe, wie die Vernunft darin den höchsten Werth setzen sollte. Wir hingegen haben gefunden, daß das formale praktische Gesetz der Tugend nur das Grundgesetz der vernünftigen Entschließungen ist: der Antrieb, der seinen Zweck als nothwendigen Zweck ausspricht, soll deinen Entschluß bestimmen — oder mit andern Worten: Handle so, wie du überzeugt bist, daß du handeln sollst. Dieses Gesetz setzt aber die kategorischen Regeln der Antriebe schon voraus und unter diesen auch das praktische Gesetz, welches die Person als nothwendigen Zweck bestimmt.

So ist also der Kantische kategorische Imperativ nur aus der Verwechselung des Imperativs der Tugend mit der obersten Regel der Zwecke zusammengeflossen, und wir hätten in Kants praktischer Speculation wieder nichts mehr gewonnen, als in jeder Lehre, welche Vernünftigkeit der Handlungen fordert, und darunter nur logische Regelmäßigkeit versteht, wenn sich nicht in seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten noch neben jener die gehaltvollere Darstellung des Gesetzes vom nothwendigen Zweck und vom Reiche der Zwecke fände. Die Untauglichkeit seines formalen Imperativs zur Anwendung aufs einzelne ist ihm schon oft genug nachgewiesen worden. Kant gibt, um den Fall der einzelnen Maxime unter das Princip zu ordnen, eine Typik der Urtheilskraft an, nach welcher die Form eines Naturgesetzes der Typus für die Form eines praktischen Gesetzes seyn soll, und meint, nach diesem Typus könne nun ein jeder den Werth einzelner Maximen leicht beurtheilen. In der That aber gibt uns

dieſe Typik niemals eine beſtimmte Antwort, wenn wir nicht den im kategoriſchen Imperativ nicht genannten Zweck ſuppliren. Wird z. B. gefragt, ob ich ein Depoſitum zurückbehalten dürfe, welches mir nur auf Treu und Glauben anvertraut iſt, oder ob ich ein Verſprechen auf Treu und Glauben brechen dürfe, ſo entſcheidet Kant: Denken wir uns die Maximen, ein ſolches Depoſitum zu unterſchlagen oder ſein Wort zu brechen als allgemeine Geſetze, ſo würde dadurch das Deponiren und Verſprechen auf Treu und Glauben unmöglich gemacht, folglich bin ich hier zur Treue verpflichtet. Soll aber aus dieſer Unmöglichkeit wirklich ein beſtimmtes Verbot folgen, ſo müſſen wir uns für das Deponiren und Verſprechen intereſſiren, es muß erſt ein Geſetz geben, welches uns beyde zum Zwecke macht; denn ohne dieſes würde der Kantiſche Beweis gar nichts ſagen. Ja der gegebene Fall ließe ſich eben ſo gut auf folgende Art beantworten: es iſt nie zu erwarten, daß ſich alle Menſchen gutwillig ohne rechtlichen Zwang an das Geſetz der Ehrlichkeit binden werden, ſoll alſo darin allgemeine Regelmäßigkeit eingeführt werden, ſo müſſen wir alle Verträge auf Treu und Glauben als nicht verbindend anſehen, auch ich will alſo thun, was an meinem Theil iſt, um dieſem ſchädlichen Vorurtheil entgegen zu arbeiten, um durch gerichtlich unerweislichen Betrug andere vorſichtiger zu machen; worin dann die menſchenfreundliche Abſicht betrügeriſcher Kaufleute klar vor Augen läge. Ja wir ſehen ſogar, daß die eben auf allgemeine Geſetzmäßigkeit ausgehende poſitive Geſetzgebung grade die den Kantiſchen entgegengeſetzten Maximen befolgt, nicht nur, wo der Beweis wirklich

fehlt, ſondern auch überhaupt, um zur Vorſicht in Geſchäften zu nöthigen. Auffallend iſt es, daß Kant dieſen Mangel ſeines Princips nicht wenigſtens bey ſeiner eignen Beurtheilung der unvollkommenen Pflichten nach denſelben bemerkte. Wenn er z. B. fragt: ob die Maxime der Wohlthätigkeit oder die ihr entgegengeſetzte ſich zur allgemeinen Geſetzgebung ſchicke? ſo ſpricht er ſein Geſetz aus: handle ſo, wie du wollen kannſt, daß die Maxime deines Willens zugleich als allgemeines Geſetz gelte. Wie kann ich aber wollen? dieß iſt hier allein die entſcheidende Frage, und damit werden wir offenbar an eine andere Regel zurückgewieſen, welche erſt die Zwecke anſetzt. Der Kantiſche Imperativ iſt alſo offenbar nicht das Geſetz im Oberſatz der Entſchließung, ſondern nur eine Regel für die Unterordnung der Maximen unter einen gegebenen Oberſatz. Nicht nur eine Typik der Urtheilskraft (wie er in der Kritik der praktiſchen Vernunft meint), ſondern die Regel des Verſtandes ſelbſt fehlt uns noch, um es zur Anwendung zu bringen.

Auf dieſe Lehrſätze folgen nun zwey Aufgaben und dann der vierte Lehrſatz von der Autonomie des Willens, in denen zuſammen die Freyheit einer reinen praktiſchen Vernunft aufgewieſen werden ſoll. Von neuem aber verführt die Verwechſelung der Willkühr mit dem Vermögen der Triebe Kant zum Fehler. So richtig er, in ſeiner Kritik der ſpeculativen Vernunft, Natur und Freyheit einander entgegengeſetzt hat, und ſo beſtimmt er dann die mögliche Nebenordnung beyder durch den Gegenſatz von Erſcheinung, unter dem Geſetz der Natur, und dem Seyn an ſich, frey von dieſem Geſetz, nachweiſt, ſo verwechſelt er hier

doch wieder die pſychologiſche Freyheit mit der tran-
cendentalen. Autonomie des Triebes, das heißt: ein
Vermögen ſich ſelbſt Antriebe zu geben, ſich ſelbſt eine
Regel des Zweckes zu geben, iſt nur eine Eigenſchaft
unſrer innern Natur, ſie ſetzt innere Selbſtthätig-
keit der Vernunft, alſo pſychologiſche Freyheit voraus,
wobey aber von der Idee der Freyheit noch gar nicht
die Rede iſt. Ohne dieſe innere Selbſtändigkeit iſt
überhaupt kein Vermögen der Triebe denkbar; und nur
darauf führen die hier gegebenen Kantiſchen Beweiſe.
Transcendentale Freyheit hingegen wird erſt für die
Autonomie der Willkühr (§. 177.) erfordert, das heißt:
für die Eigenſchaft einer Willkühr von keinem andern
Antrieb beſtimmt werden zu können, als von dem ſelbſt-
gegebenen. Dieſe iſt in der Natur unmöglich, weil ſie
eine unendliche Kraft des Widerſtandes der Willkühr
gegen die heteronomiſchen Antriebe des Sinnes fordert.

Der Analogie ſeines ganzen kritiſchen Verfahrens
gemäß, mußte ſich Kant die Aufgabe ſeiner Kritik
der praktiſchen Vernunft unter der Frage denken: Wie
ſind ſynthetiſche praktiſche Grundſätze a priori mög-
lich? Die Beantwortung dieſer Frage konnte ihm aber
nur unvollſtändig gelingen, weil er das logiſche und
anthropologiſche der praktiſchen Urtheile nicht tief ge-
nug unterſucht hatte. Praktiſche Urtheile, können wir
ſagen, ſind diejenigen, in denen über Werth und
Zweck, welchen die Dinge für mich haben, geurtheilt
wird. So wie es nun theoretiſch zwar empiriſche An-
ſchauungen gibt, aber durchaus kein Urtheil, wenn es
auch eine noch ſo vereinzelte Wahrnehmung ausſpricht,
welches nicht in ſeiner Form ſchon eine nur a priori
gegebene Verbindung der Kategorie mit ihrem Schema

bey ſich führte (z. B. eine Größenbeſtimmung und eine Beziehung jeder Thatſache auf eine nothwendige Raum- und Zeitbeſtimmung): ſo gibt es auch kein praktiſches Urtheil, deſſen Form nicht irgend a priori aus der erſten Regel des Werthes und Zweckes entſpränge. Denn wenn mir gleich im einzelnen Fall nur empiriſch durch die Wahrnehmung beſtimmt wird, wem ich den Werth gebe, und was ich als Zweck anſehen kann, ſo iſt dieß doch immer nur in Anwendung der allgemeinen Regel möglich, daß ich ſchlechthin dem Daſeyn der Intelligenz den Werth gebe, denn dieſe Begriffe vom Werth und Zweck ſelbſt hätte ich nie in der Erfahrung aufgefunden, wenn ich ſie nicht ſelbſt a priori aus dem Weſen meiner Vernunft erſt zu ihr hinzu brächte. Die Erfahrung kann mich empiriſch wohl belehren, was da iſt, aber nie, welchen Werth ein Ding habe, wenn ich nicht die erſte Regel des Werthes erſt ſelbſt als Vorſchrift für die Beurtheilung hinzu gegeben habe, und ſo hängt jedes praktiſche Urtheil von dem oberſten Grundſatz ab, welcher der Vernunft und ihrem Leben den Werth gibt.

Zweytes Buch.

Von der praktiſchen Philoſophie.

Von der praktiſchen Philoſophie.

Erſter Abſchnitt.

Ueberſicht der Deduction aller Principien der praktiſchen Philoſophie.

§. 202.

Die allgemeinſte architektoniſche Form der Wiſſenſchaften war die Form des Vernunftſchluſſes, in welchem Philoſophie den Oberſatz, Mathematik die Regel der Unterordnung beſtimmt, Erfahrung aber in die Stelle des Schlußſatzes tritt. Vor der Reflexion faſſen wir hier den Oberſatz der Philoſophie durch Speculation auf, den Schlußſatz der Erfahrung aber durch Induction. Ferner die Regel des Oberſatzes ſelbſt erſcheint vor der Speculation nach den Schranken unſrer Vernunft wieder unter zweyerley Formen, nach Natur-Begriffen poſitiv mit Beyhülfe der Mathematik, wo dann der Induction eine beſtimmte logiſche Unterordnung möglich iſt, und nach Ideen negativ ohne Mathematik mit bloß äſthetiſcher Unterordnung des Geſchmackes. Die bekannte Eintheilung der Philoſophie in Logik, Phyſik und Ethik ſondert für die Logik die bloße leere Form der wiſſenſchaftlichen Architektonik aus, und theilt dann den Gehalt der Philoſophie nur unter die andern zwey Theile, verſteht aber unter ihrer Phyſik und Ethik nicht nur das ausgeſon-

derte Thema der Speculation oder des bloßen philoſophiſchen Oberſatzes, ſondern das geſammte Thema der Induction unter demſelben. Jeder von dieſen beyden Theilen wird alſo von einer allgemeinen Geſetzgebung auslaufen, dieſer aber das erfahrungsmäßig gegebene Daſeyn der Dinge unterordnen, theils nach Natur-Begriffen, theils nach Ideen. In weiterer Bedeutung heißt alſo hier jede Wiſſenſchaft philoſophiſch, in welcher das Daſeyn der Dinge unter einer allgemeinen Geſetzgebung erkannt wird, in beſtimmter Bedeutung aber nur die Wiſſenſchaft aus der Speculation, welche dieſe Geſetzgebungen ſelbſt erkennt. Was ſcheidet aber hier Phyſik und Ethik und wie vereinigen ſich beyde?

Phyſik iſt ſpeculative, Ethik praktiſche Philoſophie. Alle Philoſophie entſpringt in Principien der Erkenntniß a priori, dieſe aber ſind urſprüngliche Beſtimmungen der formalen Grundvorſtellung unſrer Vernunft. Nun iſt dieſe erſtlich ſpeculativ ſo an einen Sinn gebunden, daß ſie dieſem allen Gehalt ihrer Erkenntniß verdankt, über welchen ſie nur die Bedingung einer durchgängigen nothwendigen Einheit hinzu gibt. Zweytens iſt dieſelbe Vernunft rein aus ihrem innern Weſen auch als handelnde Vernunft beſtimmt und ſo bringt ſie über jene ſpeculative Regel der Einheit noch eine unmittelbare Regel des Werthes hinzu, welche in unſerm Innern gleich urſprünglich neben jener beſteht. Weil aber handelnde Vernunft nur durch erkennende (durch Cauſalität der Vorſtellungen) möglich wird, und vermittelſt dieſer erſt ſich zeigt, ſo kann das praktiſche Geſetz nur unter Vorausſetzung einer vollſtändigen ſpeculativen Anſicht ſeine Anwendung finden.

Folglich liegt die ſpeculative Philoſophie zwar jederzeit der praktiſchen zu Grunde; es laſſen ſich beyde aber nie näher auf einen gemeinſchaftlichen Grund zurück führen, als daß ſie dem nämlichen Daſeyn der Dinge, die erſtere ihre Regel der Einheit, die andere ihre Regel des Werthes vorſchreiben.

Speculative und praktiſche Philoſophie ſind ſich darin einander gleich, daß beyde dem Weſen der Dinge eine allgemeine Geſetzgebung überordnen, unter der die Welt ſteht; dieſe Geſetzgebung bildet ſich aber im erſten Fall als Form der nothwendigen Einheit nur den ſinnlichen Beſchränkungen unſrer Erkenntniß an, wogegen ſie im andern Fall rein aus der Vernunft entſpringt, und alſo, gleich die Vollſtändigkeit der ſpeculativen Erkenntniß in Anſpruch nimmt. Sie unterſcheiden ſich daher beyde in Rückſicht der Unterordnung ſo, daß wir in der Phyſik immer von der natürlichen Anſicht der Dinge anfangend zur idealen übergehen, in praktiſcher Philoſophie hingegen gleich auf die ideale Anſicht treffen, und von dieſer erſt zu einer praktiſchen natürlichen Anſicht übergehen können.

Die höchſte Idee in praktiſcher Philoſophie iſt alſo das Geſetz des Zweckes; wir unterwerfen das Weſen der Dinge den Geſetzen des nothwendigen Zweckes oder des abſoluten Werthes. Dieſe Anerkennung einer Werth- oder Zweckgeſetzgebung für das Weſen der Dinge ſehen wir aus dem Innerſten unſrer handelnden Vernunft mit Nothwendigkeit entſpringen, verſtehen alſo auch, warum ſich die Formen derſelben unſrer ganzen idealen Anſicht der Dinge überordnen müſſen, und wie jene ewige Ordnung der Dinge hier ihre Bedeutung erhält. Eine Deduction aller Principien der

praktiſchen Philoſophie wird folglich darin beſtehen, daß wir nachweiſen, wie ſich in unſrer Vernunft der praktiſche Glaube an die Zweckgeſetzgebung im Weſen der Dinge mit dem ſpeculativen Glauben an die ideale Anſicht der Dinge, welche wir oben kennen lernten, vereinigt.

Wir haben alſo hier zu combiniren die Formen der Werthgeſetzgebung überhaupt mit den Formen unſrer ſpeculativen Ideen.

In Rückſicht der Werthgeſetzgebung zeigte uns nun die Theorie unſrer handelnden Vernunft, daß ſich für dieſelbe drey Regeln der ſelbſtſüchtigen Neigung oder der Befriedigung des Bedürfniſſes unter dem Ideal der Glückſeligkeit, der wahren Liebe oder der Bildung unter dem Ideal menſchlicher Vollkommenheit und der reinen Achtung unter dem Ideal der Sittlichkeit aus demſelben Grundtrieb des Intereſſes für das Daſeyn vernünftiger Weſen entwickelten. Wir ſahen dabey, daß unter dieſen Regeln nur die der Vollkommenheit oder der erfahrungsmäßigen Ueberſicht des menſchlichen Daſeyns eine Werthgeſetzgebung zulaſſe mit beſtimmter Entwickelung nach Begriffen, daß aber eben dieſe Regel des Zweckes nicht das Weſen der Dinge überhaupt umfaſſe, ſondern ſich nur auf menſchliche Handlungen und ihren Werth beſchränke. Eine allgemeine und nothwendige Werthgeſetzgebung ſprach ſich hingegen nur in dem Geſetze des reinen Triebes aus, doch ſo, daß hier der nothwendige Zweck nur nach der Idee eines abſoluten Werthes erkannt wird und nicht nach Naturbegriffen. Wir erhalten alſo hier zuoberſt eine nur ideale Vorſtellung vom Zwecke an ſich oder dem

ewigen Gut als dem oberſten Geſetze im Weſen der Dinge.

Die Form unſrer idealen Anſicht der Dinge nach ſpeculativen Ideen war die der intelligibeln Welt nach den Ideen der Seele und der Freyheit, in welcher die Gemeinſchaft vernünftiger Weſen einer ewigen Ordnung der Dinge unterworfen wurde. Sie erhielt aber ihre Vollendung in der Idee der Gottheit, durch welche dieſe höhere Ordnung der Dinge als Geſetz der Welt ewig beſteht. Hier erkennen wir nun dieſe ewige Ordnung der Dinge als das Zweckgeſetz für das Weſen der Dinge an. Wir werden nach der höchſten religiöſen Weltanſicht unter der Regel der Idee der Gottheit, das Geſetz des Zweckes an ſich objectiv als ewiges Geſetz des Weſens der Dinge glauben; dann aber auch unter der Form der intelligibeln Welt, nach der Regel menſchlicher Zwecke, die ewige Ordnung der Dinge in der Erſcheinung anerkennen wollen.

Der höchſte und reinſte Ausſpruch unſers vereinigten praktiſchen und ſpeculativen Glaubens iſt alſo die praktiſche Beſtimmung der Idee der Gottheit. Wir nennen ihn den Grundſatz der beſten Welt, indem er ſagt: das Daſeyn der Dinge iſt den Geſetzen des Zweckes an ſich unterworfen, und der Urgrund im Seyn der Dinge, Gott iſt das Ideal des ewigen Gutes ſelbſt. Dieſe Ueberzeugung iſt die tiefſte und erſte in jeder Vernunft, welche ſich aber in ihr nur ideal ausſpricht, alſo einzig durch Gefühle der reinſten Liebe, des feſten Vertrauens (πιστις), der Religion (Ergebenheit), Andacht und Anbetung im Leben in der Anwendung erſcheint, und deßhalb für die Anerkennung des

Geſetzes vom Zwecke im Weſen der Dinge gar keine andere als äſthetiſche Unterordnung zuläßt.

Die zweyte Form der idealen Anſicht der Dinge iſt die ſittliche nach der Idee der intelligibeln Welt. Nach dieſer Idee erkennen wir beſtimmter die Natur als Erſcheinung des Ewigen an. Die ewige Ordnung dieſer Welt wird eine Zweckgeſetzgebung und unter dieſer werden wir die intelligible Welt als ein Reich der Zwecke im Gegenſatz gegen das Reich der Natur vorſtellen.

Daher wird der Unterſchied einer objectiven und einer ſubjectiven Zweckgeſetzgebung überhaupt ſo wichtig, der Unterſchied, ob wir die Zweckgeſetzgebung dem Weſen der Dinge als Geſetz ihres Daſeyns, wie dieſes im unmittelbaren Bewußtſeyn des Glaubens liegt, oder nur dem menſchlichen Willen als praktiſche nothwendige Vorſchrift überordnen. Die erſte objective Zweckgeſetzgebung entſpricht rein dem Ausſpruch des vernünftigen Triebes, und iſt darin ganz ideal; die andere hingegen iſt die Werthgeſetzgebung des menſchlichen Triebes, welche beſtimmter für die Natur gilt, und nur mit ihrer höchſten negativen Form der Achtung die Idee berührt. Das erſte Geſetz mit ſeiner theoretiſchen Nothwendigkeit wird alſo nur aus Ideen erkannt, und iſt Gegenſtand der idealen Anſicht der Dinge in praktiſcher Philoſophie mit bloß äſthetiſcher Unterordnung. Dieſes Geſetz iſt alſo das Princip der praktiſchen Lehre von den Ideen, welche philoſophiſche Religionslehre genannt wird. Das zweyte Geſetz hingegen mit ſeiner praktiſch-nothwendigen Aufgabe für den menſchlichen Willen ordnet nur den empiriſchen

Werthgebungen des menſchlichen Willens eine Regel des nothwendigen Werthes über als idealen Antrieb in der Natur. Dieſes Geſetz wird Princip der praktiſchen Naturlehre oder der Ethik in allgemeinerer Bedeutung.

§. 203.

Die philoſophiſche Religionslehre ſoll alſo die praktiſche Beſtimmung unſrer ſpeculativen Ideen ausſprechen. Ihre Grundſätze ſind folglich:

1) Grundſatz der Würde der Perſon aus der praktiſchen Beſtimmung der Idee der Seele: die Intelligenz exiſtirt als Zweck an ſich.

2) Grundſatz der Zurechnungsfähigkeit jedes freyen Willens aus der praktiſchen Beſtimmung der Idee der Freyheit. Der ſpeculative Ausſpruch der Freyheit des Willens iſt, daß die verſtändige Willkühr nur ſich ſelbſt beſtimmt, und von keinem ſinnlichen Antrieb beſtimmt werden kann. Die praktiſche Folge davon aber iſt, daß jede Vernunft ihrem Willen das Geſetz vorſchreibt: du ſollſt deiner Ueberzeugung von dem nothwendigen Werthe der Handlungen gemäß (pflichtmäßig aus Pflicht) handeln, und daß ſie dem gemäß ſich ihre Thaten als gut oder bös zurechnet.

3) Grundſatz der beſten Welt aus der praktiſchen Beſtimmung der Idee der Gottheit: Gott iſt das Ideal des ewigen Gutes; durch ihn iſt in der ewigen Ordnung der Dinge alles ſeinem nothwendigen Werthe gemäß angeordnet.

§. 204.

Die praktiſche Naturlehre erkennt für die

Gemeinſchaft der Intelligenzen in der Erſcheinung das Geſetz der ewigen Ordnung der Dinge an. Sie ſtellt die intelligible Welt vernünftiger Weſen als ein Reich der Zwecke vor, in deſſen republikaniſcher Organiſation ein Jeder in ſich die allgemeine Werthgeſetzgebung anerkennt und ſich ihr unterworfen fühlt, ſo daß dieſe der Idee nach als eine Ordnung der Dinge beſteht, weil jeder vernünftige Wille ſich dem eignen Geſetze unterwirft, das Geſetz ſeines Willens aber zugleich als allgemeines und nothwendiges Geſetz anerkennt. Die praktiſche Naturlehre wird alſo erſtlich in einer allgemeinen praktiſchen Naturlehre die allgemeinen Geſetze dieſer Zweckgeſetzgebung enthalten, ſich in der Anwendung aber weiter in innere und äußere praktiſche Naturlehre analog der theoretiſchen Naturlehre theilen. Wir nennen die innere praktiſche Naturlehre Sittenlehre, die äußere Politik.

Praktiſche Naturlehre wird nun wie jede Naturlehre theils durch Speculation dargeſtellt werden müſſen, ſo weit ihre Werthgeſetze nothwendige philoſophiſche Geſetze ſind; theils aber durch Induction, ſo weit dieſe Geſetze nur erfahrungsmäßig erkannt werden können. Die der Speculation gehörige philoſophiſche Form an ihr heiße die Pflichtenlehre (in beſtimmteſter Bedeutung), ihr wird der empiriſche Gehalt in Sittenlehre und Politik als Eigenthum der Induction entgegengeſetzt.

Da die intelligible Welt ein Analogon der Sinnenwelt iſt und, wie in der letzteren Erſcheinungen unter Naturgeſetze vereinigt werden, hier die Gemeinſchaft freywollender Intelligenzen unter Zweckgeſetzen verbunden wird: ſo werden wir für die allgemeine praktiſche

Naturlehre die praktiſchen Formen der Zweckgeſetzgebung in einer der Tafel der reinen Naturbegriffe analogen Tafel praktiſcher Kategorien zuſammenſtellen können auf folgende Weiſe.

I. Tafel der praktiſchen Kategorien.

1) Quantität (Moment der Handlung.)
   Zweck
   Mittel
   Endzweck.
2) Qualität (Moment des Intereſſe.)
   Werth (ein Gut)
   Unwerth
   Colliſion der Werthe.
3) Relation (Moment der Geſetzgebung.)
   Perſon und ihr Zuſtand
   Perſon und Sache
   Recht und Verbindlichkeit.
4) Modalität (Moment der Zurechnung.)
   Dürfen und Nicht-dürfen
   Können und Nicht-können
   Sollen (Pflicht) und beliebiger Zweck.

II. Tafel der praktiſchen Vergleichungsbegriffe.

1) Zweckmäßigkeit und Zweckwidrigkeit.
2) Wohl und Uebel
   Gut und Schlecht
   Gut und Böſe.
3) Moralität und Legalität
   Tugend und Laſter
   Mein und Dein.
4) Lob und Tadel
   Gewiſſen.

Auch Kant gibt uns in seiner Kritik der praktischen Vernunft eine Tafel praktischer Kategorien. Er begeht aber darin den Fehler, die Idee der Freyheit als obersten einzutheilenden Begriff vorauszusetzen, wie es bey den speculativen Kategorien der Begriff der objectiven synthetischen Einheit ist; welchem doch hier nur der Begriff des Werthes oder des Gutes entsprechen kann. Die Kantische Tafel enthält daher in ihrer ersten Hälfte nur einen Theil der logischen Tafel praktischer Urtheile, welche wir oben (§. 176.) vollständig angedeutet haben; in der andern Hälfte hingegen finden sich einige unsrer Kategorien vor, doch auch diese nur unvollständig, indem er in der Relation die Ausdrücke zu unbestimmt gelassen, in der Modalität die Begriffe aber nur auf sittliche Zweckgesetze bezogen hat, anstatt auf alle Zweckgebung überhaupt. Was aber den wissenschaftlichen Vortheil solcher Tafeln im Allgemeinen betrifft, so ist der heuristische eben nicht groß, indem sie dann meist nur eine Art Lullischer Kunst lehren über einen Gegenstand, von dem man nichts weiß, oder wenigstens, von dem man nichts sagt, regelmäßig Worte zu machen. Topisch aber für die bloße Anordnung sind sie wichtig, und als Probe der Vollständigkeit einer apodiktischen Wissenschaft, sobald sie aus einem festen Princip der Eintheilung entsprungen sind, sehr wesentlich. Kants Kategorien wurden anfangs mit vielem Beyfall aufgenommen, erhielten aber bald zweyerley Feinde, die sie wieder in Mißkredit brachten; erstlich an solchen, die sie mit Seichtigkeit überall anwendeten und ihnen so den Vorwurf unfruchtbarer Theilungen mit vielen blinden Fenstern zuzogen, und zweytens an Dilettanten und philosophischen Schöngeistern, denen

ſie verhaßt ſeyn müſſen, weil in ihnen der evidenteſte Beweis liegt, daß Philoſophie doch wohl als ſtrenge Wiſſenſchaft und nicht nur als täglich neu aufzuputzende Modeſache möglich ſey. Beydes gilt nicht gegen die Sache ſelbſt, dieſe wird ihre Richtigkeit ſchon wieder behaupten.

Die allgemeine praktiſche Naturlehre enthält demnach im qualitativen Momente des gegebenen Gegenſtandes erſtlich die Lehre von den Gütern als dem praktiſch Realen, in welcher der Werth und Unwerth der Dinge beurtheilt werden müßte in der Colliſion der drey Regeln des Werthes, indem wir dem Marktpreis des Genuſſes eben nicht nur mit Kant einen Affectionspreis des Geſchmackes oder dem Werthe des Bedürfniſſes einen der Liebhaberey, ſondern erſtlich einen Kunſtwerth der perſönlichen Vollkommenheit, und dann einen abſoluten Werth freyer Handlungen nach der Regel der Sittlichkeit überordnen. Nach der erſten Regel unterſcheiden wir Werth und Unwerth, als Wohl und Uebel, nach der zweyten als Edel und Unedel, nach der dritten als Gutes und Böſes.

Um aber dieſer Lehre vom Werthe der Dinge nach dem quantitativen Moment eine Sphäre der Anwendung zu geben, muß der Werth ſelbſt erſt als ein Hervorzubringendes, das heißt: er muß als Zweck beſtimmt ſeyn, und gibt uns ſo das Thema einer Lehre von den Handlungen. Zweck iſt die praktiſche Einheit, nach welcher die Vielheit der Mittel abgemeſſen und ſo die Allheit des Endzweckes beſtimmt wird. Der Gegenſtand dieſer Lehre wäre alſo der mögliche Wirkungskreis menſchlicher Thätigkeiten, welcher den

Gesetzen der Lehre vom Werthe als Regeln seines Endzweckes untergeordnet werden muß.

Dieß vorausgesetzt, ergibt sich drittens die Gesetzgebung des Reiches der Zwecke selbst. Die Gemeinschaft freywollender Intelligenzen steht unter den Gesetzen des Endzweckes vernünftiger Handlungen. Die praktischen Kategorien des Verhältnisses sind daher: 1) die Substanz der intelligibeln Welt ist die Intelligenz als Person, die Accidenz aber ist Zustand in der Natur; 2) die Causalität der intelligibeln Welt ist die vernünftige Handlung der Person; jedes Unvernünftige als Sache existirt nur als praktisch Dependentes; 3) die Wechselwirkung in dieser Welt ist also die zwischen vernünftig wollenden Wesen; ihre Kategorien sind also Verbindlichkeit und Recht. Dadurch erhalten wir also folgende Principien der Zweckgesetzgebung für die intelligible Welt.

Erstens (in Analogie mit dem Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz:) Jede Intelligenz hat einen absoluten Werth der persönlichen Würde; ihre Zustände in der Natur hingegen haben einen endlichen Werth, der größer oder kleiner seyn kann.

Zweytens (praktischer Grundsatz der Causalität:) Jede Intelligenz existirt als Zweck an sich; jede Sache aber als bloßes Mittel.

Drittens (Gesetz des Rechtes oder der praktischen Wechselwirkung:) Jedes vernünftige Wesen hat mit jedem andern den gleichen Werth der persönlichen Würde, so daß zwar jede Sache als Mittel zu beliebigen Zwecken verbraucht werden darf, niemals aber eine Person.

Endlich im modaliſchen Moment dieſer praktiſchen Naturlehre wird die Zweckgeſetzgebung nur *als eine Aufgabe* für die Thätigkeit vernünftiger Weſen in der Natur beſtimmt, indem die Idee des Werthes nur, wiefern ein Gut als ein Hervorzubringendes gedacht wird, nur für Handlung eine Sphäre der Anwendung in der Natur findet. Praktiſche Wirklichkeit und ihr Gegentheil beſteht alſo nicht im *Daſeyn*, ſondern nur im *Können* und *Nichtkönnen* für den Willen, und unter die Nothwendigkeit einer Zweckgeſetzgebung für das Daſeyn der Dinge läßt ſich die Welt nur nach der Idee der Gottheit äſthetiſch unterordnen; eine logiſche Unterordnung kann ſich nur zeigen, indem dieſe Nothwendigkeit als *praktiſche Nothwendigkeit* nur Geſetz einer Aufgabe für den Willen wird, und ſich alſo durch *Sollen* ausſpricht. Die praktiſche Nothwendigkeit des Sollens im Geſetz der Freyheit unterſcheidet ſich nämlich von der theoretiſchen Nothwendigkeit des Müſſens und des Seyns durch die Natur des Willens ſelbſt. Wenn ſchon die Regel, in der ich mir des Antriebes bewußt bin, eine theoretiſch nothwendige Regel iſt, ſo wird darin doch nur der nothwendige *Werth* eines Dinges ausgeſprochen; für den Willen aber hat dieſe *Vorſtellung* des nothwendigen Werthes, mein *Bewußtſeyn der Regel* in innerer Erfahrung, erſt Cauſalität zur Hervorbringung des Gegenſtandes, wo alſo die Wirkung in der Natur nicht von der nothwendigen Wahrheit der Regel, ſondern nur von der *Lebhaftigkeit des Bewußtſeyns* derſelben abhängt, und alſo für jenen Gegenſtand nicht zur *Nothwendigkeit des Seyns* wird.

Wenn alſo in der Werthgeſetzgebung der praktiſchen Naturlehre ſich Unterordnungen nach beſtimmten Begriffen finden, ſo ſind dieſe unſerm Grundſatz, daß keine Theorie aus Ideen möglich iſt, doch nicht zuwider; denn eben dieſe praktiſche Naturlehre iſt keine Theorie der Natur, ſondern nur die Lehre von den Endzwecken menſchlicher Handlungen, in welcher nicht das Weſen der Dinge aus Ideen begriffen, ſondern das Bewußtſeyn von Ideen nur als Antrieb des Willens vorgeſtellt wird.

Das Weſen der Dinge ſeinen höchſten Zwecken zu unterwerfen, bleibt das ideale Thema der Religionslehre, der Gegenſtand der Ethik aber wird überhaupt der Zweck, welcher in der Geſchichte der Menſchheit den Menſchen aufgegeben iſt, nach welchem in der Sittenlehre die Frage: was ſoll ich thun? beantwortet werden muß, in der Politik aber die Frage: was ſollen die Menſchen in ihrem verſtändigen geſelligen Verkehr thun?

Zweyter Abſchnitt.

Von der praktiſchen Naturlehre, oder Ethik in allgemeinerer Bedeutung.

Einleitung.

1) Sittenlehre und Tugendlehre; Politik und Rechtslehre.

§. 205.

Die praktiſche Naturlehre ſollte das Geſetz des Endzweckes menſchlicher Handlungen als nothwendige Aufgabe für den Menſchen aufſtellen. Jedes nothwendige Zweckgeſetz entſpringt aber aus der idealen Regel des abſoluten Werthes, aus welcher folglich keine poſitive theoretiſche Entwickelung einer Naturlehre möglich iſt. Wir haben deßwegen die praktiſche innere Naturlehre Sittenlehre und nicht Tugendlehre, die äußere Politik und nicht Rechtslehre genannt, weil die nothwendigen Regeln der Tugend und des Rechtes nicht das Geſetz der Sittenlehre und Politik ſelbſt, ſondern nur eine höchſte, aber negative Form geben, der jenes Geſetz unterworfen iſt.

Die Regel des abſoluten Werthes ſtellt uns das vernünftige Weſen nicht als etwas Hervorzubringendes, ſondern nur als einen Gegenſtand der Achtung vor, gegen welchen als Zweck an ſich nicht gehandelt werden

darf. Der negative Ausspruch der Idee kann nicht vorschreiben, was gethan werden soll; aber in Rücksicht einer gegebenen Aufgabe fordert er doch, was zu unterlassen sey. Daher wird die höchste sittliche Vorschrift in Rücksicht des Objectes der Handlung das vernünftige Wesen als Zweck an sich und den Andern als meines Gleichen zu achten aus dem Gesetz der Achtung. Positive Vorschriften über das, was zu thun sey, erhalten wir aber nur erfahrungsmäßig durch die Regel der Vollkommenheit und nach dem endlichen Werthe, welchen wir den Zuständen des vernünftigen Wesens geben. Die Kategorien der nothwendigen vernünftigen Wechselwirkung im Reich der Zwecke sind Verbindlichkeit des Einen, und Recht des Andern. Dieses Recht der Menschheit entspringt nur aus dem Gesetze der nothwendigen Achtung eigner oder fremder persönlicher Würde, es ist von diesem Rechte der Menschheit jeder positive Zweck im Leben zu unterscheiden; das Recht fordert unmittelbar immer nur Unterlassungen; Zwecke hingegen werden uns erst durch den untergeordneten Werth bestimmt, welchen wir dem Leben der Vernunft beylegen, so wie wir es durch Erfahrung kennen lernen, nach dem niedern Maaßstab des Wohlbefindens und dem höhern der Geistesbildung.

Die bisherigen Bearbeitungen dieser Wissenschaften befolgen alle ihrem Plane nach, entweder einen praktischen einseitigen Empirismus, oder einen einseitigen praktischen Rationalismus. Praktischer Empirismus zeigt sich nämlich überall, wo man durch Glück oder Vollkommenheit jeden Werth menschlicher Handlungen abmessen oder in der salus publica den Zweck des Staates

finden will; denn aus ſolchen Zwecken allein geht keine Nothwendigkeit der Tugend oder des Rechtes hervor. Praktiſcher Rationalismus hingegen will die ganze Sittenlehre in Pflichtenlehre, die Politik in Rechtslehre verwandeln; er iſt das Charakteriſtiſche der Kantiſchen Schule. Schleiermacher in ſeiner Kritik der Sittenlehre findet drey formale Begriffe dieſer Wiſſenſchaft in der Pflicht, der Tugend und dem Gut; von welchen die Pflicht in der Wiſſenſchaft dem Ideal der Geſetzgebung, die Tugend dem Ideal des Weiſen, das Gut aber dem Ideal des höchſten Gutes entſpricht. Wir können noch die Bemerkung hinzufügen, daß das Ideal der Geſetzgebung der Politik, das des Weiſen der Sittenlehre, das des höchſten Gutes aber der Religionslehre gehört, denn die Regel deſſen, was Pflicht ſey oder Tugend, trifft jedesmal den Werth oder Zweck, welcher mit Nothwendigkeit den menſchlichen Handlungen vorgeſchrieben wird; frage ich aber ſchlechthin nach dem, was ein Gut und das höchſte Gut ſey, ſo wende ich das Geſetz des Zweckes objectiv auf das Weſen der Dinge an, und die Antwort kann nur in der Religionslehre geſucht werden. Vergleichen wir nun hier die Formen der Pflicht und der Tugend mit den ihnen entſprechenden Idealen, ſo können wir daran die Fehler einſeitiger Behandlungen der Wiſſenſchaft leicht deutlich machen.

Der Sittenlehre erſtlich gehört die Tugend und das Ideal des Weiſen. Sehen wir nun zu, wie die Alten jene Fragen behandelt haben, was in dieſem oder jenem Falle der Weiſe thun werde: ſo zeigt ſich gleich, daß hier nicht nur nach der Uebereinſtimmung ſeiner Handlung mit der Pflicht gefragt wird, ſondern

der Weiſe thut in jedem Falle, was ſeiner Natur gemäß, oder was zu thun das Vernünftigſte iſt. Er wird alſo zwar nie der Pflicht zuwider handeln; aber er wird neben ihr auch der Klugheit Gehör geben, für ſein Vergnügen und ſeine perſönliche Vollkommenheit ſorgen. Es iſt hier das Geſetz der Pflicht nur die negative ſittliche Form, wo, was zu thun ſey, nach der Regel des nothwendigen Zweckes der perſönlichen Würde abgemeſſen wird; neben dieſem ſtehen aber noch alle die untergeordneten Zwecke, welche den Handlungen der Menſchen kleinern oder größern poſitiven Werth geben und poſitiv die Schönheit des Lebens beſtimmen in dem, was er, getrieben von der eignen Liebe ſeines Weſens, ausführt. Es iſt alſo einſeitiger Rationalismus in der Sittenlehre, wenn man ſie in bloße Pflichtenlehre verwandeln will. Eben dadurch, daß man das ganze Thema der Sittenlehre der Regel der Pflicht unterwerfen und alles, was hier vorgeſchrieben wird, als Pflicht beurtheilen will, erzeugt ſich der Begriff einer halben oder unvollkommnen Pflicht, einer Liebespflicht, die doch keine Pflicht iſt; wogegen wir ſchon geſprochen haben. Die philoſophiſche Tugendlehre iſt allerdings eine innere Pflichtenlehre, welche aber eben ſowohl als die philoſophiſche Rechtslehre nur unter einem negativen Geſetze der Achtung perſönlicher Würde ſteht, und die oberſte allein nothwendige Form an die Geſetzgebung der Sittenlehre gibt, aber bey weitem noch nicht hinlangt, um ihr Ideal des Weiſen zu vollenden.

Ferner der Politik ſchwebt das Ideal der Geſetzgebung vor. Auch hier zeigt ſich leicht, daß die Philoſophie nur eine oberſte Form an die Geſetzgebung

gibt, daß aber im Geſetz ſelbſt weit mehr als dieſes philoſophiſche Moment berückſichtigt werden muß. Der Nationalismus in der Politik iſt vorzügliches Eigenthum der Kantiſchen Schule. Das Recht ſollte hier der alleinige Zweck der Staatsverfaſſungen ſeyn und zwar als nothwendiger von der Pflicht vorgeſchriebener Zweck. Wenn eine Regierung ſich auch anderer Dinge, der Finanzen, der Polizey oder weſſen ſonſt, annehmen wollte, ſo mußte ſie ſich deßfalls erſt dadurch rechtfertigen, daß ſie nachwies, wie ohne das alles ihrer Rechtsverfaſſung nicht zu helfen ſey. Die Einſeitigkeit dieſer Anſicht mußte bald auffallen, und dadurch wurden Viele zu einem entgegengeſetzten Extrem des Empirismus. getrieben. Dieſe bemerkten nämlich, daß für die Geſchichte der Menſchen, abgeſehen von allen Pflichtbegriffen, die Aufgabe der Rechtsgeſetzgebung doch noch ſtehen bleibe, und daß ſie dem poſitiven Rechtsgeſetz meiſt nur auf dieſe empiriſche Weiſe zu Grunde liege. Dieſe Politik trennte, wie man ſich ausdrückte, die Aufgabe des Naturrechts ganz von der Moral, ſah in ihr nur eine politiſche Aufgabe im Gegenſatz einer ſittlichen aus Pflichtbegriffen, oder ſie legte ihr eine eigne juriſtiſch geſetzgebende Vernunft, die von der moraliſch geſetzgebenden ganz verſchieden ſeyn ſollte, zu Grunde. (Dahin gehören Fichtes und Feuerbachs Anſicht der Rechtslehre.) Dieß alles mit Unrecht. Der Fehler dieſer Anſicht beruht auf Folgendem. Wir haben oben bey Betrachtung des Charakters eine bloß logiſche Vernünftigkeit menſchlicher Handlungen, welche nur auf allgemeine Geſetzmäßigkeit ausgeht ohne nach der Nothwendigkeit ihres Geſetzes zu fragen, von der unterſchieden, welche dem Weſen des

Charakters zu Grunde liegt. Derselbe Unterschied wendet sich hier wieder an. Wenn Menschen auf eine vernünftige Weise mit einander leben wollen, ohne daß jeder Gefahr läuft, seine Zwecke von andern wieder gestört zu sehen, so ist Gesetz und Gericht eins der ersten Bedürfnisse für ihren geselligen Verkehr. Dem käme man aber schon nach, wenn überhaupt nur Gesetz und Regel im Verkehr anerkannt ist; der Inhalt der Gesetze mag seyn, welcher er will, genug, wenn die Gesetzgebung nur consequent ist, mag sie nun despotisch für den Vortheil Einzelner oder blindlings durch Gewohnheit und Herkommen gegeben seyn, Ordnung wird immer dadurch erhalten werden. Aber über dieses Bedürfniß einer vernünftigen Ordnungsliebe erhebt sich erst die wahre Aufgabe des Rechts mit ihren nothwendigen Forderungen, indem sie nicht nur Ordnung, sondern Anerkennung der persönlichen Gleichheit durch diese Ordnung will.

Es ist also sowohl für Sittenlehre als Politik nur eine oberste Form nothwendiger Gesetze, welche die praktische Philosophie zur praktischen Naturlehre hinzugibt, in philosophischer Tugend und Rechtslehre, das übrige ist Erfahrungssache. Nun nannten wir die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz Pflicht; der philosophische Antheil an der praktischen Naturlehre, es sey innerlich oder äußerlich, ist also die Pflichtenlehre. In welchem Verhältniß steht diese zur praktischen Philosophie überhaupt? Das oberste praktische Gesetz ist das Gesetz des Zweckes in der Idee des ewigen Gutes als Gesetz des ewigen Wesens der Dinge selbst gedacht. So aber sprechen wir es nur in Ideen für die Religionslehre aus, und die

Gültigkeit dieſes Geſetzes in der Erſcheinung können wir nur durch äſthetiſche Beurtheilung für die Ahndung auffaſſen in der Schönheit des Lebens in der Natur. Es wird alſo auch die Lehre von der Zweckmäßigkeit menſchlicher Handlungen nur unter dieſer religiöſen Anſicht entwickelt werden können. Die Schönheit des menſchlichen Lebens iſt es, welche wir hier ſuchen; wir geben dem Leben ſelbſt den Werth, dem Seyn der Vernunft aber den höchſten abſoluten Werth. Es ſteht unter allem, was wir in der Natur dem Geſetze des Zweckes unterwerfen, die Bildung der Vernunft in der Geſchichte der Menſchheit oben an, und ſo tritt die Pflichtenlehre, wenn gleich nur eine ſubjective Vorſchrift für menſchliche Handlungen, mit jener objectiven Beurtheilung der Zweckmäßigkeit in Berührung.

2) Von der Methode der Pflichtenlehre.

§. 206.

Jede philoſophiſche Wiſſenſchaft ſetzt ihre Erkenntniß a priori als Regel in den Oberſatz eines Schluſſes, in deſſen Schlußſatz die ihr untergeordnete Erfahrung durch die Regel beſtimmt wird. Praktiſche Philoſophie entſpringt rein aus der Vernunft; jede ihrer Disciplinen wird alſo von einem nur in Begriffen erkannten Princip auslaufen, dem ſie das einzelne der Natur unterordnet, d. h. ihre höchſte Eintheilung wird den Formen des Schluſſes folgen. Aber das höchſte Princip iſt hier ein aus Ideen entſpringendes Geſetz des Zweckes. Wie kann da aus Ideen eine wiſſenſchaftliche Entwickelung ſtatt finden? Wir haben darauf ſchon geantwortet: nicht durch Unterordnungen der

Erkenntniß unter das ideale Geſetz, ſondern nur durch Unterordnung des Willens unter die Vorſtellung der Idee als Antrieb. So erhalten wir in Rückſicht idealer Zwecke ein Geſetz der Geſinnung, welches jeden andern Antrieb dem idealen unterordnet. Allein auch unter dieſer Bedingung erneuert ſich die Frage wieder: wie kann uns dieſes Geſetz der Geſinnung zur Anwendung kommen, da der Zweck ein idealer iſt, die Handlung aber doch immer in die Natur fällt? Allerdings weder das Geſetz der Subſtanz, daß der Werth der Intelligenz ein abſoluter iſt, noch das der Cauſalität, daß die Intelligenz praktiſch ſelbſtſtändig und von dem Willen jeder andern unabhängig exiſtirt, würde für ſich als Antrieb unſrer Handlungen taugen, indem dem idealen Werthe der Fall der Anwendung fehlte. Aber da die Intelligenz ſelbſt, welcher dieſer Werth beygelegt wird, auch in der Natur erſcheint, ſo wird das durch den idealen Werth beſtimmte Verhältniß der Wechſelwirkung von Intelligenzen doch zu einem natürlichen Verhältniß unter Menſchen. Dieſes Verhältniß der perſönlichen Gleichheit iſt daher auch das einzige oberſte, unter welches alle Unterordnungen der Pflichtenlehre fallen müſſen.

3) Unterſcheidung der Tugendlehre und Rechtslehre.

§. 207.

Der Wille handelt, indem der innere Entſchluß in äußern Thaten erſcheint; der Grund des Unterſchiedes einer innern und äußern praktiſchen Naturlehre zeigt ſich alſo leicht. Wir werden in der Sittenlehre die

Handelsweiſe des Einzelnen, in der Politik die Geſchichte der Menſchen den Vorſchriften für die Handlungen des Willens unterwerfen; es werden aber dem Princip nach die gleichen Regeln deſſen, was die gebildete Vernunft thun ſoll, ſowohl der Sittenlehre, als der Politik vorſchweben, nur die Art der innern oder äußern Anwendung macht den Unterſchied. In der höchſten Abſtraction wird ſich alſo eine Lehre deſſen, was für den Menſchen zu thun ſey, finden, die beyden übergeordnet werden müßte, und ſo wird auch die Philoſophie in beyden aus einer höhern Quelle der allgemeinen praktiſchen Naturlehre entſpringen, welche nur hierhin oder dorthin verſchieden angewendet wird. Die Lehre, wie Neigung, Liebe oder Achtung den Werth für menſchliche Handlungen ertheilen und wie die eine Regel des Werthes der andern über- oder unterzuordnen ſey, gibt hier die Vorſchriften an alle praktiſche Naturlehre, und wird auch in ihrem Geſetz der Achtung ihren philoſophiſchen Theil als allgemeine Pflichtenlehre an die Spitze ſtellen, in welcher jeder menſchliche Wille dem Geſetz der perſönlichen Gleichheit und der Forderung unterworfen wird, das Geſetz zum überwiegenden Antrieb des Willens zu machen.

Hieraus folgt, daß der Unterſchied der Tugend und Rechtslehre nicht der Speculation, ſondern nur der Induction gehört, indem daſſelbe Geſetz der Pflicht einmal der innern, das anderemal der äußern Naturlehre übergeordnet wird. Daher kommt es, daß keine Unterſcheidung gelingt, welche die Geſetze beyder Wiſſenſchaften philoſophiſch genau trennen will. Die Momente, welche ſich hier zur Unterſcheidung anbieten, ſind folgende.

1) Innere und äußere That. Die innere That des Willens iſt die Aufnahme einer Maxime in den Entſchluß, die Geſinnung des Willens; zur Handlung aber kommt es erſt durch die Ausführung der Geſinnung in äußeren Thaten. Jedes Geſetz für den Willen wird ſich alſo zunächſt für ſeine Geſinnung ausſprechen, und dieſe Geſetze für die Geſinnung werden das Thema der Tugendlehre ſeyn. Die Wechſelwirkung der Menſchen findet hingegen nur durch äußere Thaten ſtatt; die Rechtslehre alſo hat es nur mit dieſer zu thun. Nach dieſem Moment verſuchte Kant die erſte Trennung ſeiner Tugendlehre von der Rechtslehre. Aber wo die Geſinnung gegeben iſt, iſt für ſie auch die That beſtimmt; wir erhalten alſo keine reine Unterſcheidung. Deßwegen ſagt Kant: Tugendpflichten ſind ſolche, die nur der Geſinnung nach geboten ſind, Rechtspflichten hingegen ſind auch der äußern That nach geboten. Dieß ſtimmt aber mit keiner Ausführung der Wiſſenſchaften, denn die Rechtspflichten werden doch alle in jeder Tugendlehre mit wiederholt, wiefern ſie der Geſinnung nach geboten ſind. Die Unterſcheidung deſſen, was auch für beſtimmte äußere That, oder nur der Geſinnung nach geboten iſt, würde alſo nicht Tugend und Recht, ſondern nur enge und weite Verbindlichkeit, vollkommne und unvollkommne Pflicht trennen. Hier halten aber vor einer ſcharfen Kritik die weite Verbindlichkeit und die unvollkommne Pflicht nicht Probe. Der Gedanke eines Gebotes nur für die Geſinnung zeigt ſich einzig durch den falſchen Verſuch, die ganze Geſetzgebung der Sittenlehre durch die Pflicht zu beherrſchen. Wenn ein Gebot für die Geſinnung gegeben iſt, ſo zeigt ſich

allerdings ein caſuiſtiſcher Spielraum für die Beurtheilung, wie es ſich auf einzelne Fälle der That anwenden wird. Ich muß alſo allerdings mit meinem Verwerfungsurtheile behutſam ſeyn, wenn ich die Geſinnung eines andern nur aus ſeinen Thaten beurtheile. Iſt aber wirklich ein Gebot für die Geſinnung vorhanden, ſo wird eine hinlänglich gebildete Urtheilskraft auch im Stande ſeyn, den einzelnen Fall genau unterzuordnen; es wird ſich hier zwar nicht nach allgemeinen Regeln, aber doch für den einzelnen Fall immer beſtimmt angeben laſſen, was geboten ſey. Auf dieſe Weiſe wird denn der weiten Verbindlichkeit auch ein unvollkommnes Recht des Andern gegenüber ſtehen, und der Fall wäre ganz dem zu vergleichen, wo mir gegen einen andern ein Recht zuſteht, für welches ich nur vor Gericht den Beweis nicht zu führen im Stande bin, wo ich mich alſo nur auf die Gerechtigkeitsliebe oder Billigkeit des Andern verlaſſen muß. Auf dieſe Weiſe wäre alſo die Tugendpflicht nie der Art nach von der Rechtspflicht verſchieden, ſondern nur durch einen Mangel der Urtheilskraft; dieß iſt aber im Leben ſelbſt bey den ſogenannten Liebespflichten gar nicht der Fall; denn wenn hier eine einzelne Handlung noch ſo beſtimmt der Regel z. B. der Wohlthätigkeit oder der Theilnahme untergeordnet iſt, ſo erwächſt daraus dem andern doch noch kein Rechtsanſpruch, und die That ſelbſt iſt Sache der Wahl und nicht Sache der Pflicht, denn ſie gehört nicht zu dem, was die Güte des Charakters, ſondern zu dem, was die Schönheit des Herzens fordert. Die weite Verbindlichkeit iſt alſo gar keine Verbindlichkeit, ſie gehört nicht zur Regel der Pflicht, und alle Pflichten wären nach dieſer Unterſcheidung Rechtspflichten. Wir

würden hier nur so richtig definiren: Die innere That als Pflicht ist Tugendpflicht; die äußere That als Pflicht ist Rechtspflicht; wenn wir dann aber weiter die Pflichten selbst eintheilen in innere, die ich meiner eignen Würde, und in äußere, die ich der Würde eines andern schuldig bin, so erhalten wir wenigstens innere Rechtspflichten, welche keinen Gegenstand der Rechtslehre ausmachen. Tugendlehre und Rechtslehre unterscheiden sich also nicht nach diesem Moment.

2) Legalität und Moralität. Diese Unterscheidung kommt nahe mit der vorigen zusammen; Moralität ist Uebereinstimmung der Gesinnung mit dem Gesetz, bloße Legalität die Uebereinstimmung nur der äußern That. Die erste gehört also der Tugendpflicht, die andere der Rechtspflicht; aber beyde Lehren unterscheiden sich nicht darnach, wieder weil es Rechtspflichten gibt, die kein Gegenstand der Rechtslehre sind.

3) Recht und Verbindlichkeit. Nach diesen praktischen Kategorien der Wechselwirkung ist oft die Rechtslehre überhaupt der Pflichtenlehre gegenüber gestellt worden, aber nach einer sehr zweckwidrigen Eintheilung, welche den wahren Unterschied der Rechts- und Tugendlehre nicht trifft. In jedem Pflichtgebot ist nämlich die Person als Subject des Gesetzes der Verpflichtete, wiefern ihr Wille sich dem Gebot unterwerfen soll, zugleich aber auch als Object des Gesetzes der Berechtigte, indem geboten wird, ihre Würde zu respectiren. Hätte also hier die Moral die Pflichtenlehre abgehandelt, so würde die Rechtslehre nur eine müßige Wiederhohlung derselben aus einem andern Gesichtspunkt seyn.

4) Innere und äußere Geſetzgebung. Nicht genug, daß das Geſetz für den Willen ausgeſprochen iſt, es muß auch noch eine Kraft da ſeyn, durch die es wirklich gilt. Dieſe iſt nun als innere Geſetzgebung die Stärke der Tugend als Antrieb ſelbſt, oder in äußerer Geſetzgebung nur Gewalt in der Natur. Nun kann das Innerſte der Geſinnung das Princip des Wollens ſelbſt von keiner äußern Gewalt getroffen werden; die Geſinnung wird alſo nur durch innere Geſetzgebung der Tugendpflicht unterworfen; aller Verkehr der Menſchen hingegen iſt durch die Gewalt der Natur vermittelt; ein Geſetz wird alſo hier nur dann mit Sicherheit gelten, wenn es durch Gewalt garantirt iſt. Es gehört alſo allerdings die innere Geſetzgebung der Tugendlehre, und äußere Geſetzgebung iſt eine Veranſtaltung, ohne welche das Recht keine Bedeutung haben wird; allein die philoſophiſche Rechtslehre wird doch ihre Geſetze ſchon unabhängig von aller äußern Geſetzgebung vorſchreiben, indem letztere ihnen nur die Anwendung ſichern ſoll.

Den wahren Unterſchied beyder Lehren finden wir nur in dem Unterſchied der Sittenlehre und Politik; indem wir entweder das Leben des Einzelnen oder das Ganze der menſchlichen Geſellſchaft den Endzwecken menſchlicher Handlungen unterwerfen, wo ſich dann die allgemeine Pflichtenlehre das eine mal in der Tugendlehre auf die Sitten des Einzelnen, das andere mal in der Rechtslehre auf die Geſetze der Staaten anwenden wird.

Erſtes Kapitel.

Kritik der philoſophiſchen Tugendlehre.

§. 208.

Die allgemeine Aufgabe der Sittenlehre war die Frage für den einzelnen Menſchen: Was ſoll ich thun? Wir können auf dieſe Frage leicht die erſte formelle Antwort geben: in jedem einzelnen Falle das, was gerade für dieſen Fall deiner Natur gemäß oder das vernünftigſte iſt; dasjenige, was in deiner Lage der als Ideal gedachte Weiſe thun, oder dir zu thun anrathen würde. Dieſe Antwort treibt uns aber nur zu der weiteren Frage: was iſt es dann, was in jedem Falle den Spruch der Weisheit leiten und beſtimmen wird? Dann ſehe ich, ich habe in dem, was mir zu thun obliegt, zu folgen: dem, was die Sittlichkeit oder das Recht gebietet, was Billigkeit verlangt, Anſtand und Schicklichkeit fordert, Klugheit als nützlich anräth oder mein Beruf als das wichtigere und edlere vorzieht. Das poſitive Geſetz im Staate erlaubt mir nur, was ſeinen Verboten nicht zuwider läuft, als recht; die innere Pflicht der Gerechtigkeit beſchränkt dieſe Erlaubniß auf das Billige, die Sittlichkeit unterwirft mich noch näher meiner Ueberzeugung von der Pflicht überhaupt; Anſtand und Schicklichkeit fordern mich auf, auch der öffentlichen Meinung im Volke über das erlaubte und unerlaubte Gehör zu geben; und endlich welcher Plan mir im Leben vorgeſchlagen werden mag, ſo werde ich erſtlich mit der Klugheit über ſeine Ausführbarkeit

Rückſprache nehmen und vergleichen müſſen, ob er für meinen Beruf zweckmäßig ſey oder nicht.

Welche Anſprüche kann nun die Philoſophie an alle dieſe Vorſchriften für menſchliche Handlungen machen? Am entfernteſten liegt ihr offenbar dasjenige, was nur als ſchicklich und anſtändig von Sitte und Gebrauch im Volke beſtimmt iſt durch die Macht blinder Gewohnheiten. Sie wird hierauf nur Rückſicht nehmen, um die Verwechſelung desjenigen, was bloße Vorurtheile des Gebrauches ſanctionirt haben, mit der Pflicht aufzuheben, indem ſie bemerkt, daß in der Geſchichte faſt jeder Sittenlehrer die Geſetze des Gebrauches bey ſeinem Volke der Pflicht mit untergeſchoben hat. Die Weisheit wird dem, was hier nur aus Meinung und Vorurtheil entſprungen iſt, freylich gar keinen Werth für ſich geben; allein, indem ſie das Leben jedes Einzelnen denn doch der Macht der öffentlichen Meinung unterworfen fühlt, (weil keiner ſich anmaßen darf, das allein wahre Urtheil zu beſitzen, jeder aber im Leben vom Urtheil anderer abhängig iſt und durch Erziehung zum Theil die Vorurtheile mit andern theilt:) ſo wird ſie zwar in der Wiſſenſchaft verbieten, dieſen Sachen bloßer Convenienz einige Wichtigkeit zu geben, im Leben ſelbſt aber einem jeden vorſchreiben, ſich der Sitte ſo weit zu unterwerfen, als jene beyden Gründe der Abhängigkeit von fremder Meinung und das noch nicht überwundene eigne Vorurtheil reichen, und das um ſo weniger ungern, weil doch nur durch allmähliche Ausbildung dieſer öffentlichen Meinung ein richtiges Urtheil über den Werth menſchlicher Handlungen allgemein anerkannt werden kann. Die Macht von Sitte und Gebrauch mag aber phyſikaliſch ſo groß

seyn, als sie will, so daß sogar der unabhängige Gesetzgeber in Rücksicht der Stände, der Erblichkeit, der Ehe und Familienverhältnisse u. s. w. gezwungen ist, seine Gesetze dem Herkommen großentheils anzupassen: so steht sie doch selbst mit den Vorschriften der Weisheit, die noch weiter langen, als die Pflicht, nur mittelbar in Berührung, je nachdem nämlich die Klugheit mich an sie bindet, wenn ich Menschen behandeln will, oder innerlich die eigne Lauterkeit, welche dem Versuch widerspricht, mir vor dem Gewissen eine Erlaubniß zu erschleichen, die ich mir nicht geben sollte, indem ich mir eine andere Ueberzeugung einzureden suche, als die ich wirklich habe.

Die andern Vorschriften des rechten, billigen, sittlichen, klugen und berufsmäßigen sind wenigstens alle von der Art, daß in Rücksicht ihrer praktische Naturlehre als theoretische Wissenschaft möglich ist. Denn was in jedem einzelnen Falle zu thun sey, hängt hier nicht von fremdem oder eignem Vorurtheil zunächst ab, sondern es läßt sich nach einer sichern Regel der Ueberzeugung bestimmen. Unter dem Ideal des Weisen hat die Ethik alle diese Regeln mit einander zu vereinigen, ja wir können sie sogar mit einigem Schein den vier Cardinaltugenden der Alten, der Gerechtigkeit, Mäßigung, Klugheit und Tapferkeit, vergleichen, (nur daß jene die Nebenordnung meist ohne Princip, also auch ohne scharfe Unterscheidung versuchten). Für die Philosophie können wir aber weiter leicht unterscheiden, daß die Regeln der Klugheit und Berufsmäßigkeit von empirischem Ursprung seyn müssen, und nicht der Speculation gehören, mit Nothwendigkeit aus dem Gesetze der Pflicht hingegen

nur beſtimmt werde, was recht und unrecht ſey, und was ſittlich gut.

Suchen wir das Princip, nach welchem dieſe vier Vorſchriften der Weisheit ſich trennen, ſo iſt es nach dem bisher Entwickelten leicht, die Antwort zu finden. Die allgemeinſte Vorſchrift deſſen, was mir zu thun ſey, iſt die der Klugheit. Klugheit fällt hier mit Geſchicklichkeit zuſammen; ſie fragt nur, welches die rechten Mittel für einen gegebenen Zweck ſind, oder wie ein Plan auszuführen ſey. Die Lehren der Klugheit ſetzen keinen Endzweck an, ſondern ſie ſehen die Zwecke als durchaus beliebige Zwecke an, und beſtimmen nur die Mittel dafür. Da nun jeder Zweck vom Einzelnen erſt beliebig ergriffen wird, ſo iſt alſo Klugheit die allgemeinſte Regel des Handelnden für hohen oder geringen Zweck, gute oder böſe Abſicht. Alle Angelegenheiten des Genuſſes oder der Befriedigung von Bedürfniſſen werden aber einzig nach den Regeln der Klugheit abzumachen ſeyn. Worein jemand ſeinen Genuß ſetzt oder welches Bedürfniß er hat, dafür gibt es keine Vorſchrift, ſondern dieß iſt Sache des durchaus beliebigen oder des aufgedrungenen Zweckes. Die Vorſchrift für die Handlung beſchränkt ſich hier nur darauf, den einmal gegebenen oder erhaltenen Zweck mit größter Sicherheit und Dauer zu erlangen.

Zweytens, der Zweck des Berufes iſt auch noch Sache der Wahl, aber doch kein ſchlechthin beliebiger Zweck, ſondern die Vorſchrift iſt hier eine Regel des wirklichen innern Werthes menſchlicher Handlungen und des Lebens ſelbſt, wodurch uns erfahrungsmäßig, alſo nicht eben mit Nothwendigkeit, aber doch

nach einer bestimmten Regel das edlere als Zweck vorgeschrieben wird. Unter diese Regel der Berufsmäßigkeit gehört die Schönheit des Lebens und der Zweck, den es in sich trägt, alles dasjenige, was man gewöhnlich zur unvollkommnen Pflicht rechnet, und was auf eigenthümliche Weise vom verständigen Triebe gefordert wird. Wir werden, was hier gefordert wird, am besten mit dem Wort Tugend bezeichnen, die dann aber noch mehr als Tugendpflicht umfaßt, sehr manches, was von der Pflicht noch gar nicht in Anspruch genommen wird.

So wird die Wahl der Klugheit durch die Vorschrift des Berufes beschränkt, noch mehr aber drittens durch das Gesetz des sittlich guten. Die Vorschrift der Sittlichkeit gibt einen nothwendigen Zweck an, wiefern ich diesen auch zu meinem Zwecke mache, das heißt: als Gebot für die Gesinnung. Sie fordert Charakter, welcher um der Pflicht willen pflichtmäßig handelt.

Viertens, die Vorschrift der Rechtlichkeit erkennt in äußern Thaten den nothwendigen Zweck als Gesetz an, aber nur wiefern er zu achten, nicht aber als eigner Zweck aufzunehmen sey.

Unter diesen Vorschriften für meine Handlungen enthält also nur die der Sittlichkeit ein philosophisches Gesetz der innern praktischen Naturlehre und wird somit zum Thema der philosophischen Tugendlehre; denn wenn ich nur frage, ob ich recht oder unrecht an einer Handlung thue, so suche ich bey einem mir fremden Gesetz wohl Erlaubniß, aber nicht eine wirkliche Vorschrift meines Verfahrens. Unter diesen Beschränkungen werden wir die richtige Ansicht der philosophischen

Tugendlehre mit den gewöhnlichen Darſtellungen derſelben in Contraſt zu ſtellen haben.

§. 209.

Wir ſehen erſtlich, daß die Vorſchrift deſſen, was uns zu thun ſey, von der, was die Pflicht von mir fordert, wohl unterſchieden werden muß, indem ſich nicht nur der Charakter der praktiſchen Nothwendigkeit fügen ſoll, ſondern noch die Klugheit ſich phyſiſcher Nothwendigkeit unterwerfen muß, und die Weisheit eigne Zwecke des Lebens anerkennt für den Beruf jedes Einzelnen. Wir müſſen hier alſo vorzüglich die Pflicht von der Wahl des Berufes unterſcheiden und ſomit das Gute und Böſe, nach welchem ein Menſch an Achtung Anſpruch machen kann, oder verächtlich handelt, vom mehr oder minder Edeln trennen, welches eine innere Schönheit des Lebens gibt oder eine innere Häßlichkeit zeigt, die aber nicht mit Verachtung verworfen werden darf, indem ſie die Regel der Pflicht nicht trifft. Nach dieſem Unterſchiede der Pflicht und der Schönheit des Lebens müſſen wir die Lehre von den unvollkommnen Pflichten andern Regeln unterwerfen, indem wir die gewöhnliche Darſtellung gänzlich verwerfen.

Fürs andere unterſcheidet das innere Geſetz der Pflichtmäßigkeit noch die Sittlichkeit der Geſinnung von dem nur Rechten und Unrechten bey legalen und illegalen Handlungen. Sich die Pflicht aus Achtung vor dem Geſetze ſelbſt zum Zwecke zu machen, iſt die wahre Anforderung an die Geſinnung; wogegen das Recht oder Unrecht einzelner Handlungen nur von zufälligen Zuſammenſtimmungen mit der Regel der Pflicht abhängen kann. Das Gebot der Tugendpflicht fordert:

aus Achtung vor dem Geſetz ſeiner Ueberzeugung von dem gemäß zu handeln, was die Pflicht fordert. Die philoſophiſche Tugendlehre wird alſo zum erſten Gegenſtande asketiſch die pflichtmäßige Geſinnung des Charakters haben, zum andern aber didaktiſch die Lehre von der richtigen Ueberzeugung deſſen, was Pflicht iſt. Hierin liegen zwey Regeln für die Kritik der Tugendlehre. Das erſte Geſetz der philoſophiſchen Tugendlehre iſt das der guten Geſinnung oder des Charakters: Achtung des praktiſchen Geſetzes; die Richtigkeit der Ueberzeugung rückſichtlich des Gebotes iſt hingegen erſt das zweyte. Erſtlich iſt alſo die Regel, nach welcher ich fremde Handlungen mit der Tugendpflicht vergleichen muß, von der verſchieden, die mir ſagt, was mir die Pflicht auferlegt; denn ein Jeder kann nur nach ſeiner Ueberzeugung beurtheilt werden, und was nach richtiger Ueberzeugung zu thun unrecht wäre, kann für den Einzelnen gerade das Pflichtmäßige ſeyn. Zweytens aber gehört alle legale Abmeſſung einzelner Handlungen nach Pflichtmäßigkeit oder Pflichtwidrigkeit nur der Rechtslehre, und findet in einer richtigen Tugendlehre keine Statt, da dieſe es nur mit Geſinnungen zu thun hat.

In alle dem, was bisher von unſrer Kenntniß der Sittenlehre ins Syſtem eingetragen iſt, wird immer Genuß wieder als Materie des Willens gefordert und als alleiniger Fall der Anwendung. Was darüber hinaus liegt, ſoll nur leere Form ſeyn und wird alles der Pflicht unterworfen. Dagegen haben wir ſchon oben geſprochen, als wir dem verſtändigen Triebe ſeine Stelle behaupteten. Ferner allgemein bekannt iſt der Unterſchied von Zwangspflichten und Liebespflichten;

in Kants Schule wird auch bemerkt, daß Tugendpflichten nur der Maxime nach geboten ſeyn können und aus dem Geſetze nicht einzelne Handlungen vorzuſchreiben im Stande ſeyen; man ſetzt alſo hier eine Caſuiſtik an und eine Sphäre, innerhalb derer der Urtheilskraft eines Jeden beliebige Wahl in der Entſcheidung für die einzelne Anwendung gelaſſen werde. Allein wenn dieß voraus feſtgeſetzt iſt, ſo kehrt man denn doch in der Ausführung der Wiſſenſchaft wieder zur Aburtheilung über einzelne Handlungen zurück. Nur für das Recht ſchickt es ſich aber das Gebot für einzelne Thaten auszuſprechen und auszuführen, weil da Gewalt bey dem Geſetze ſeyn kann, und es ſo zur Aufgabe wird, es wie Natur in der menſchlichen Geſellſchaft geltend zu machen, dagegen die Tugend nur an das innere Weſen der Geſinnung ſpricht. Dieſe Mißgriffe haben der Moral oft ſo ſehr geſchadet, daß viele lieber den dunkeln Gefühlen einer mißverſtandenen religiöſen Andacht ſich überlaſſen, als daß ſie dem reinen deutlichen Gebote folgen wollen. Die Bildung für Tugendpflichten kann nicht durch Regeln eingelernt werden als bloße Sache des Verſtandes und Gedächtniſſes, ſondern ſie fordert Bildung des ganzen Weſens, ſie iſt Sache des Gefühls, und verlangt ein feines moraliſches Gefühl als gebildetes Gewiſſen, wodurch allein in Rückſicht der ſittlichen Ueberzeugung etwas gewonnen werden kann, denn ſelbſt die Ueberzeugung muß hier eine lebendige Ueberzeugung der Geſinnung und nicht eine nur angewöhnte und erlernte von Sitte und Gebrauch ſeyn. Daher begeht die gewöhnliche Moral hier zwey Fehler, indem ſie einmal die ſittliche Ueberzeugung anſtatt durch Bildung des Gefühls und des eignen Urtheils, durch Be-

urtheilung einzelner Handlungen durch ein bloßes Einstudiren für den Verstand bilden will; die es aber gar noch weniger verstehen, anstatt der Tugend nur conventionelle Abmachungen der Mode und des jetzigen Gebrauches unter uns unterschieben. Auf der andern Seite aber schleicht sich durch die Einseitigkeit solcher Beurtheilungen nachher eine Unlauterkeit ein, indem man sich wohl in Acht nimmt zu reden, wie man denkt, oder zu sagen, was man für wahr hält; unter der Cautel: was würde herauskommen, wenn man das so laut sagen wollte, so wahr es auch ist.

Gegen die gemeine todte Ansicht der Moral wissen wir nun, daß der Charakter allein gilt, und die Ueberzeugung nur das einzige Gebot erkennt, im Menschen die Würde seines vernünftigen Wesens zu achten und ihn als Zweck durch das Gesetz für Jeden Einzelnen anzusehen. Jene Berechnung einzelner Handlungen führt in die Tugendlehre unvermeidlich einen Streit der sentimentalen Gewissenhaftigkeit mit robuster Gewissenlosigkeit ein, den diese Ansicht gar nicht zu schlichten vermag, indem beyde Theile einmal durch Begriffszerspaltungen und Beweis ihr Urtheil über Gegenstände rechtfertigen wollen, über die nur ein gebildetes Gefühl entscheiden kann, und dann Gegenstände der Pflicht unterzuordnen suchen, die gar nicht unter ihrem Gesetze stehen. Der sentimental gewissenhafte erkennt gar keine sittlichen Adiaphora an, ihm ist jeder Schritt durch eine moralische Verordnung vorgezeichnet, so daß er sich im Leben nicht aus der Stelle bewegen kann, ohne sein Gewissen zu incommodiren, indem er die allgemeine Frage, was das vernünftigste in diesem oder jenem Falle sey, (welche keine Adiaphora

anerkennt,) mit der Pflicht verwechselt. Robuste Gewissenlosigkeit hingegen wird im Streite mit diesen falschen Ansprüchen auch da die Pflicht nicht achten wollen, wo sie für feines Ehrgefühl, Gerechtigkeit und Religion wirklich spricht.

Ferner eben diese Berechnung der Sittlichkeit einzelner Handlungen im wissenschaftlichen System muß uns zu einer Moral der Angewöhnung und des Auswendiglernens führen, zu der denn niemand freyes Zutrauen haben kann, und deren Gründe jeder immer nur mit einiger Furcht prüft, daß sie ihm vielleicht einmal selbst oder andern wenigstens nicht mehr zureichend scheinen könnten. Hierdurch wird eine gewisse Unlauterkeit in aller öffentlichen Beurtheilung der Sittlichkeit herbeygeführt, wo man, wenn es gut geht, sich, anstatt fester eigner Ueberzeugung, nur auf einen blinden Enthusiasmus verläßt, der denn so lange anhält als es eben gerathen mag; oder man nimmt, was das gewöhnlichste ist, das allgemeine Urtheil über Moral für ein glückliches Vorurtheil, welches sich zufällig im Volke erzeugt habe, und welches man nur ja nicht stören dürfe, um nicht allen Glauben zu vernichten. Es liegt aber darin nur ein Mangel eignen Glaubens an die Wahrheit zu Grunde, in dem unehrlichen Befürchten der Folgen eines für unsre conventionelle Sitte frey klingenden Satzes, als ob die erheuchelte oder zufällige Uebereinstimmung der Handlungen mit den Forderungen des Gebotes irgend einigen Werth haben könnten ohne die zu Grunde liegende Lauterkeit der Gesinnung. Dieses unlautere Urtheil sieht in unsern politischen Instituten über Sittlichkeit nichts als eine nützliche Einrichtung, um die Menge gelegentlich in Zaum

zu halten; wo wir Predigten zur Polizeysache machen und die Moral mit unter die Büchsen der Apotheker zählen. So rühmt man es von der Sittlichkeit, daß wir mit Moral und Geistlichkeit auf einer Seite der Polizey unter die Arme griffen, um durch ihre magische Einwirkung das Volk bändigen zu helfen, oder daß man sie als eine Medicina mentis anpreist, welche in vielen Krankheiten als Gegenmittel dienen kann. Nun wollen wir wohl gern der Polizey alle möglichen Mittel in Händen lassen, um mit Gewalt zur Rechtlichkeit zu zwingen, nur keinen Schein der Tugend, denn wenn wir selbst die Tugend neben dem Halseisen und dem Henker unehrlich machen, was soll denn da noch ehrlich bleiben? Aus der genannten Quelle fließen alle ängstlichen Beschränkungen eines freyen Urtheils über Sittlichkeit. Man erlaubte uns ehedem nicht gern über Fürstengewalt und Gottesverehrung, jetzt nicht über Ehe und Kindermord die Wahrheit zu sagen, weil wir unserm Volke immer das häßlichste am ersten zutrauen, es gleichsam nur für eine durch Polizey und Priestersegen gefesselte Räuberbande halten. Wenn dem aber wirklich so seyn sollte: so mag man es einem unabhängigen philosophischen Urtheil zu gute halten, daß ihm die gefesselte Bande in ihrer erzwungenen Unthätigkeit gerade eben so wenig Werth und den gleichen Unwerth hat, wie die losgelassene, die ihrer Natur nach in sich selbst zu wüthen anfinge. Können wir der Tugend bey einem richtig gebildeten Urtheil nicht trauen, so hat das ganze Daseyn dieser Menschen keinen Werth, und es lohnt wenig der Mühe um Gegenanstalten so viel Aufhebens zu machen. Die ganze Noth um dieses beengte, unlautere Urtheil so wie das

Schwanken zwiſchen Gewiſſensangſt und Gewiſſenloſigkeit kommt daher, daß wir uns durch langes Herkommen erſt eine gewiſſe erbärmliche Anſicht des Lebens mit angeſtammter Sentimentalität in ſchwachſinniger Reue ohne Kraft zum Beſſerwerden, in myſtiſcher Sündenvergebung und ähnlichem angewöhnt haben, durch die wir getrieben werden, Gegenmittel gegen ſelbſtgeſchaffne Noth zu ſuchen. Eine freye Lebensanſicht aber kennt alle dieſe Verlegenheiten ſelbſt nicht erſt.

Wollen wir alſo ein freyeres, richtigeres Urtheil über Sittlichkeit kenntlich machen, ſo wird es dienlich ſeyn die Richtigkeit unſrer gewöhnlichen Tabellen über Tugend und Laſter zu zeigen.

Das erſte ſittliche Verbrechen bey Kant z. B. iſt der Selbſtmord. Wir können den Fall der Selbſtentleibung aber eben ſowohl ſo beurtheilen. Unter allen Erdgebornen haben die Götter allein dem Menſchen die herrliche Freyheit verſtattet, ohne lange Abrechnung mit der Natur, den Tod zu wählen, wenn ihm das Leben keinen Werth mehr hat. Dieſen herrlichen Vorzug will man uns durch die Moral wieder entreißen. Ganz allgemein kann indeß dieß Verbot nie gemacht werden, nicht jede Selbſttödtung iſt Selbſtmord. Vielmehr dem, der ſein Leben lieb hat, erlauben wir es recht gern, es zu verſpielen; nur dem nicht, dem es nicht mehr gefällt. Sein Leben zu opfern für Freyheit, Vaterland, Wahrheit, wahre Ehre, für Freundſchaft oder wohl auch für Liebe, das nennt jedermann Heldentod, und bewundert es vielmehr, als daß er es tadelnd verwürfe. Selbſt wenn jemand ſein Leben augenſcheinlich wagt in einem gemeinen Geſchäft des Lebens, ſo hat niemand viel dagegen, wenn er nur die

Absicht nicht hat, sich das Leben zu nehmen, nur um es loszuwerden. Darin bietet sich wohl das vollkommen Richtige an, daß, was wir hier als unsittlich tadeln könnten, nur die Gesinnung wäre, sich das Leben zu nehmen. Aber wie soll nun die Pflichtwidrigkeit dieser Gesinnung bewiesen werden?

Auch zugegeben, daß physische Selbsterhaltung und Ausbildung von der Pflicht gefordert wird, (denn so lang ich in dieser Natur lebe, so lebe ich nur durch meine physischen Kräfte in ihr, ich beschränke also mein vernünftiges Daseyn selbst, wenn ich jener Selbsterhaltung entgegenwirke und vergebe darin immer meiner Ehre mehr oder weniger) so trifft doch dieß den Fall der Selbsttödtung nicht mehr, hier schließe ich die Rechnung mit der Natur ganz ab, der angeführte Grund ist also nicht mehr anwendbar. Kant sucht die Unerlaubtheit der Selbsttödtung im angegebenen Falle, nur um die Last des Lebens loszuwerden, eben dadurch zu beweisen, daß wir darin der Würde unsrer eignen Person zuwider handelten, indem es nicht erlaubt seyn könne, ein vernünftiges Wesen so ohne weitern Grund zu vernichten. Man hat ihm aber dagegen richtig eingewendet: vernichte ich denn wirklich ein vernünftiges Wesen durch die Selbsttödtung, oder befreye ich es nicht vielmehr nur von den Banden dieser Natur? Auf jeden Fall, wenn es ein ewiges Seyn der Dinge gibt, so habe ich es nicht vernichtet, und bin also auch darin seiner Würde nicht zu nahe getreten. Hätte ich es aber wirklich vernichtet, gibt es also kein ewiges Seyn meiner Vernunft, so ist auch alle Tugend nur ein leerer Name, denn dann ist alles Natur, in der Natur aber ist keine Freyheit und ohne Freyheit

keine Tugend. Aus dieſem Dilemma wird ſich der angegebene Beweis nicht heraus finden.

Andere ſagen: Gott hat uns auf den Poſten dieſes Lebens geſtellt, wir wiſſen ſelbſt nicht warum, und wir haben alſo nicht das Recht uns willkührlich davon zu entfernen. Dagegen gilt die Antwort: Gott hat uns in dieß Leben geſetzt mit der Aufgabe, darin tugendhaft zu leben, ſo lang es währt; dabey aber hat er uns die ausgezeichnete Freyheit gegeben, dieß Leben zu verlaſſen, ſobald wir wollen. — Warum dürfen wir uns dieſer Freyheit nicht bedienen, wo nicht etwa andere Pflichten dagegen ſind?

Noch andere ſagen: Wie aber, wenn ein Mann von deſſen Leben und Arbeit das ganze Glück einer Familie abhängt, welches er zu beſorgen über ſich genommen hat, ſich nun das Leben nimmt und die alle im Elend hinterläßt; iſt das nicht pflichtwidrig? Allerdings! Seine rechtswidrige That, ſein Verbrechen iſt aber nicht Selbſtmord; ſondern böſliche Entweichung; er beginge das gleiche Verbrechen, wenn er willkührlich eben nicht aus dem Leben, ſondern etwa nur über die Grenze entwiche; die Sache gehört alſo nicht hierher.

Aber der Staat! verkürzt derjenige, der willkührlich austritt, nicht die Rechte des Staats, deſſen Bevölkerung er vermindert? Das möchte bloße Polizeyſache ſeyn; ich habe dem Staate nur ſo lang Pflichten, als ich etwas von ihm fordere! dieß Verhältniß wird ja aber durch den Tod ganz aufgehoben. Oder wollte man, was die Schmälerung der Bevölkerung betrifft, etwa fragen: was wollte herauskommen, wenn nun alle ſo dächten und ſich das Leben nähmen? ſo wäre wieder die Antwort leicht: Platz für Lebensluſtige käme

heraus, wenn die Lebensmüden abtreten. Wenn ein Volk wirklich aus lauter Menschen beſteht, die lieber todt als lebendig ſind, ſo kann es in der That nichts beſſers thun als in Maſſe dem Dinge ein Ende machen, und der Natur die Sorge für eine neue Bevölkerung überlaſſen. Es hat aber damit eben keine Noth, es ſind der Menſchen ſo viele nicht, die ſo ungern leben; wiewohl mancher ſich das ſo einbildet, ſo lang ſein Leben nicht in Gefahr iſt.

Wenn dem aber nun alſo iſt, und wenn es in der That der Pflicht nicht zuwider iſt, vielmehr ſie gar nicht trifft, mir das Leben zu nehmen, wenn es mir nicht mehr gefallen kann: ſo meint man dürfe dieß doch ja nicht laut geſagt werden, weil das ja eine Menge Selbſtmörder machen könnte! Sonderbar, wie man da auf einmal der Tugend und dem Pflichtgefühl wieder ſo viel zutraut, kann es doch ſonſt eben nicht ſo viel ausrichten! Wer nicht nähere Gründe hat, noch eine Weile fortzuleben, den wird wohl ſelten die Pflicht zurück halten. Und wenn auch wirklich die Pflicht hier ſo viel wirkte: ſo iſt das doch eben jene falſche Anwendung ſittlicher Begriffe, daß wir die Pflicht nur als etwas nützliches verwenden wollen, um Schaden zu verhüten. Es iſt Entwürdigung der Tugend, ſie ſo brauchen zu wollen, und bey den wenigſten Menſchen wird es klug gethan ſeyn, ſie da auf Pflicht zu verweiſen, wo man nur nöthig hat ihnen ihren Nutzen zu zeigen, um ſie zu demſelben Ziele zu führen.

Darin liegt der Fehler des ganzen Raiſonnements, gegen welches wir hier ſprechen. Die ganze Streitfrage um den Selbſtmord bezieht ſich in der That gar

nicht auf ſittliche Ueberzeugung, ſondern auf eine bloße Rückrechnung der Klugheit. Man ſieht wohl, daß es damit, wenn jemand ſich das Leben nimmt, nur weil es ihm nicht mehr gefällt, nur ſelten ſeine Richtigkeit habe: aber das nicht deswegen, weil er daran pflichtwidrig handelt, ſondern weil er damit einen dummen Streich begeht. Schon manchen, der an der Ausführung dieſes Vorſatzes verhindert wurde, hat es nachher nicht gereut, daß er noch ein wenig wartete, und wen es reut, der hat ja immer noch Zeit zu vollenden. Ueberhaupt kommen wir ja wohl noch zeitig genug zum Sterben, und können in der Regel füglich noch eine Weile warten, ohne uns einer übereilten Ungeduld zu überlaſſen. Das iſt denn die ganze Entſcheidung. Mit der Pflicht hängt dieſe That immer nur mittelbar zuſammen, wer freylich durch ein ehrloſes Motiv zu ihr getrieben wird, thut daran unrecht, aber nicht eben um ihrentwillen, ſondern nur um des Motives willen.

Aehnlich iſt der Fall der Unmäßigkeit in ſinnlichem Genuß. Es iſt allerdings Thorheit, dem Sinnengenuß das Leben ganz oder zum Theil zu opfern, da wir im erſten Grunde ihn doch nur um des Lebens willen wollen; das Leben grade der Zweck des Genießens, nicht Genuß der Zweck des Lebens iſt. Mit der Pflicht aber hängt auch dieſes nur mittelbar zuſammen. Kant ſcheint es ſchon für laſterhalt zu halten, den Genuß auch nur um des Genuſſes willen zu ſuchen, ohne vom Hunger und Durſt getrieben oder vom Zwecke der Fortpflanzung beſtimmt zu werden; aber da wird wohl nur die Klugheit fordern, der Geſundheit, beſonders des Geiſtes, nicht zu ſchaden und den Sitten und Gebräuchen unſers Volkes nachzugeben. Die Pflicht hat mit

diesem Genießenwollen für sich unmittelbar nichts zu thun, sondern wieder nur, wiefern etwa mittelbar ein anderes ehrloses oder sonst pflichtwidriges Motiv zur Handlung triebe, die den Genuß gewährt.

Eine der strengsten Tugendpflichten nach Kantischem Sprachgebrauch ist Wahrhaftigkeit, welcher das Verbot der Lüge gegenüber steht. Wahrhaftigkeit und Treue gehören zu den edelsten Vorzügen der Seele, Lügenhaftigkeit und Unzuverlässigkeit zur größten innern Häßlichkeit, und verrathen Nichtachtung der vernünftigen Geselligkeit, so daß die Lüge auch von Rechtswegen streng verboten werden muß. Aber mit der Pflicht der Sittlichkeit steht auch dieses nur in mittelbarer Berührung. Die Lüge im Scherz und die der Desdemona sind oft genug gegen diese Pflicht angeführt worden, auch finden wir wohl zuweilen lügenhafte und unzuverlässige Menschen, welche sich unschuldig und unbefangen der Lüge als eines bequemen Mittels bedienen, um Friede zu stiften und Streit zu vermeiden oder sonst sich aus der Verlegenheit zu helfen, ohne daß sie so leicht dem Rechte eines andern oder ihrer eignen Ehre damit zu nahe treten würden. Wir dürfen nämlich auch diesen Fehler nur eine häßliche Angewohnheit nennen und ihn als Unart verwerfen, mit der Pflicht aber collidirt er nur mittelbar.

Geiz heißt gewöhnlich ein Laster, aber er ist nur eine lächerliche Thorheit, die das Mittel mit dem Zwecke verwechselt, oder wenn er zur Leidenschaft wird, eine mitleidswerthe Gemüthskrankheit. Wir werden dem schmutzigsten Geizhals unsre Achtung eben um so weniger versagen dürfen, je heftiger seine Neigung ist, wenn er sich durch sie doch zu keiner Ungerechtigkeit verleiten

läßt, und ſich kein ehrloſes Mittel erlaubt, um ſie zu befriedigen. Ueberhaupt bey allen Neigungen, bey denen nach Ariſtoteles Spruch die Mittelſtraße als Tugend gelobt, die Extreme aber als Laſter verworfen werden, iſt das wahre Moment der Tugend immer nur eins, nämlich Mäßigung jeder Neigung durch den Charakter; das qualitative der einzelnen Neigungen hingegen geht unmittelbar die Pflicht nichts an.

Ueber die Leidenſchaften findet ſich überhaupt ein Streit bey den Sittenlehrern, indem die Rigoriſten ſie als Laſter verwerfen, frivolere Sittenlehrer ihnen aber wohl gar große Lobreden halten. Uns ſcheint der Streit ein Wortſtreit zu ſeyn. Definiren wir mit Kant Leidenſchaft als eine Neigung, deren Heftigkeit dem Charakter der Vernunft überlegen iſt, ſo machen wir ſie freylich durch das Wort zum Laſter; das Laſter in allen iſt aber denn auch das nämliche, Charakterloſigkeit. Hören wir hingegen die andern, welche ſagen, alles Große, was uns die Geſchichte zeigt, iſt Werk der Leidenſchaften, nur dieſe Concentration der ganzen Geiſteskraft auf einen Gegenſtand führt zum außerordentlichen: ſo verſtehen dieſe unter Leidenſchaft nur die Heftigkeit einer Neigung, welche das ganze Leben eines Menſchen beherrſcht, die aber darum noch nicht als dem Charakter überlegen angeſehen wird. Bey der Kantiſchen Beſtimmung kommt auf das qualitative der Neigung, ob ſie etwa zur Menſchenliebe oder zur Schadenfreude gehört, gar nichts an, die andern hingegen ſprechen gerade nur von dieſem qualitativen, und da müſſen wir ihnen vollkommen recht geben, daß hier die Gewalt einer Neigung, die ein ganzes Leben beherrſcht, oft mit der Tugend gar nicht ſtreitet, daß ſie ſogar eine

edle Eigenſchaft des Charakters werden kann. Wir werden für die Tugend nicht ein Leben ohne Affect und Leidenſchaft fordern, weil das mit dem ſchwächſten Zaum zu zügeln iſt, ſondern gerade eine Meiſterſchaft des Charakters auch über die heftigſten Gefühle und Neigungen. Trifft die Leidenſchaft eine nützliche Neigung, bey der der Nachbar nichts zu fürchten hat: ſo hat man gemeinhin, z. B. gegen den leidenſchaftlichen Philoſophen, Mathematiker, Phyſiker oder Oekonomen eben nichts einzuwenden. Iſt es hingegen eine Neigung, bey der der Nachbar zu risquiren anfängt, etwa leidenſchaftliche Neigung für ein Leben ohne beſtimmtes Geſchäft, woraus ein Räuber oder Bettler werden könnte, oder gar Herrſchſucht und Habſucht: ſo erheben die Stimmen der Gegner ſich laut. Wir meinen aber, daß eben ſowohl wie der philoſophiſche Charakter, oder der verliebte Charakter, deſſen Farbe Petrarka ſeinem Leben andichtete, auch der herrſchſüchtige großer Helden und Regenten, ja ſogar der habſüchtige thätiger Kaufleute und Fabrikanten nichts gegen ſich einwenden laſſe als Einſeitigkeit der Geiſtesbildung; welche Einwendung aber nichts gilt, indem Pflicht wohl allgemein für jedermann ſpricht, das Geſetz der Bildung hingegen für jeden Einzelnen ein anderes iſt. Hier fordert die Weisheit für jedes individuelle Leben eine andere Handelsweiſe.

Aus gleichem Grunde werden wir ſogar Neid, Undank und Schadenfreude, Haß und Rachbegierde aus dem Regiſter der Laſter ſtreichen müſſen, denn alles dieſes ſind nur Neigungen, welche den einzelnen Menſchen natürlich und unvermeidlich treffen können, und erſt mittelbar mit der Pflicht in Berührung kommen,

eben indem ſie den Charakter überwältigen; auch ihre Heftigkeit ſtreitet unmittelbar nur mit dem Edeln und der Schönheit der Seele, aber nicht mit den allgemeinen und nothwendigen Anforderungen der Pflicht.

Endlich Liebe und Freundſchaft, die zarteſten Blüthen der innern Schönheit machen es am deutlichſten, daß hier ein ganz anderes Maaß als das der Pflicht gefordert wird, indem es der Tugendlehre, ſo hoch ſie beyde auch halten mag, doch gar nicht gelingen will, ſie einer Regel ſelbſt nur der unvollkommnen Pflicht zu unterwerfen. Sie müſſen, wenn gleich das Edelſte, doch nur im Anhang der Sittenlehre ſich bey Kant gleichſam eine Stelle erſchmeicheln.

§. 210.

Wir ſehen alſo, daß das Gebiet der allgemeinen und nothwendigen Gebote der Tugendlehre und ſomit das der praktiſchen Speculation in ihr weit enger zu beſchränken iſt, als es gemeinhin geſchieht; alles übrige bleibt der Induction und ihren erfahrungsmäßigen Beſtimmungen überlaſſen. Dieſe Beſchränkung der nothwendigen Forderungen der Sittlichkeit hat zwey große Vorzüge. Einmal, daß ſie das erſte Gebot der Achtung ſcharf von allen untergeordneten Forderungen perſönlicher Ausbildung ſondert; dieſes Geſetz für alle über jeden andern Vorzug unendlich erhebt, und damit jeden Entſchuldigungsgrund vernichtet, mit dem jemand ſich tröſten möchte, daß, wenn er ſchon der vollkommnen Pflicht etwas vergäbe, er dieß doch reichlich durch die Erfüllung unvollkommner Pflichten erſetze. Alle untergeordneten Vorzüge des Edeln und der innern Schönheit vermögen den Werth des Cha-

rakters nicht aufzuwiegen, und gelten überhaupt nur neben ihm. Mag ihr Werth so groß seyn als er will, er ist ein endlicher, die Achtung des Gebotes aber hat allein den unendlichen Werth der Würde bey sich. Zweytens gewinnen wir durch die Beschränkung der praktischen Speculation eine ganz andere freyere Ansicht des Lebens. Wir werden nicht nach den pedantisch abgemessenen Regeln unsrer Sittenbüchlein, die nur von den bürgerlichen Verhältnissen unsers handwerksmäßigen Lebens entlehnt sind und für diese knapp zupassen, den ganzen Werth des menschlichen Lebens schulmeisterlich beurtheilen: sondern wir werden begreifen, daß es absurd ist, in der Geschichte der Menschheit, alle Form und Gestalt des Lebens über unsern Leisten zu schlagen; wir werden den Stolz jenes guten Tropfes lächerlich finden, der im sichern Besitz seines christlichen Himmels alle Tugenden der Heiden nur glänzende Laster schilt, um seinen Gott wegen ihrer ewigen Verdammniß zu entschuldigen; wir werden aber auch die Frivolität derer verächtlich oder wenigstens mitleidswerth finden, welche uns die Steifheit strenger Rechtlichkeit vorwerfen gegen ein angeblich geniales freyeres Leben unter dem Schutze gepriesener Andächteley.

Nach richtiger Darstellung hat die philosophische Tugendlehre zwey Kapitel: die Lehre vom Charakter oder der Stärke der guten Gesinnung, und didaktisch die Lehre von den Tugendpflichten.

§. 211.

Charakter war uns das höchste in Stärke, Leben und Reinheit der Seele, wir fanden in ihm die reine

Güte des Willens mit dieſer ſubjectiv für das Leben des Einzelnen das höchſte, was wir in ihm gut nennen und ſeine oberſte Vollkommenheit; objectiv aber bleibt er uns nur äſthetiſch zu beurtheilen, indem hier nur die innere That der Geſinnung gefordert wurde, die Achtung vor dem Gebote ohne auf den Erfolg und die Ueberzeugung des Einzelnen in Rückſicht des Gebotes ſelbſt zu ſehen. So daß dieſer Charakter nur ſeine Güte als Erhabenheit in ſich ſelbſt trägt, ohne irgend nach Begriffen in ein Ganzes eines Syſtems von Zwecken eingepaßt werden zu können. Wenn dasjenige, was den Forderungen der perſönlichen Vollkommenheit entſpricht, nach ſeiner objectiven Zweckmäßigkeit (nach dem, was es nicht für mich, ſondern für die Natur gilt) beurtheilt wird, ſo zeigt es ſich als die innere Schönheit der Seele, der reine Werth des Charakters hingegen als innere Erhabenheit der Seele.

Charakter oder Tugend (nach der Bedeutung, nach welcher es nur eine Tugend gibt) iſt die Kraft der guten Geſinnung im verſtändigen Willen. Dieſe Kraft tritt für die ſinnlich-afficirbare Vernunft mit beliebigen Zwecken anderer Antriebe in Conflict, das Geſetz der Sittlichkeit oder des nothwendigen Zweckes wird dadurch zum Gebote gegen ſinnliche Antriebe und ſeine Forderung wird zur Pflicht, welche gegen jene Antriebe durch Tugend behauptet werden ſoll. Die Güte des menſchlichen Charakters zeigt ſich alſo nur durch die Kraft des Widerſtandes im Entſchluß, d. h.: als Tugend. Tugend iſt alſo die ſittliche Kraft des menſchlichen Willens, für den heiligen Willen aber gibt es

keine Tugend, Heiligkeit im Ideal iſt vielmehr unendlich über allen Kampf der Tugend erhaben.

Für uns iſt aber Tugend das höchſte, und dieſe fordert die Vereinigung von Stärke, Leben und Reinheit der Seele. Wir trennen nach Abſtractionen aus dem einen Weſen des Charakters die drey Eigenſchaften der Stärke, Lebendigkeit und Reinheit. Dieſe Stärke erſcheint in der Anwendung wieder ſo, daß wir vier Grade derſelben unterſcheiden können. Die Kraft des Charakters, welche bey der nur leidenden Natur ihre Gewalt über ſinnliche Antriebe zeigt, Geduld, iſt das erſte; das zweyte können wir nennen die Ataraxie des Epikur, Unerſchrockenheit, Furchtloſigkeit der geſicherten Seelenruhe; über dieſe erhebt ſich drittens activ die Tapferkeit (virtus ἀνδρειότης) als Gewalt des Widerſtandes gegen den untergeordneten Antrieb im Handeln ſelbſt; das höchſte aber iſt endlich Mäßigung aller Neigungen, Herrſchaft über Affecten und Leidenſchaften.

Die Tugend aus der Lebendigkeit der Seele ferner iſt die freye Fertigkeit durch die Achtung des Geſetzes zur Handlung getrieben zu werden. Ihre weſentliche Eigenſchaft iſt Freyheit des Entſchluſſes. Freyheit bedeutet nämlich hier die Unabhängigkeit des Entſchluſſes in jeder einzelnen Handlung von allen Angewöhnungen. Wir können uns Thorheiten wohl abgewöhnen, aber Tugend nicht angewöhnen, ſie ſpricht nur das immer neue innere Leben an; ſie kann nicht techniſch auf Gewohnheit gegründet werden, man kann zur Tugend nicht dreſſiren, ſondern ſie fordert ein ſtets von neuem reges Bewußtſeyn, wogegen in dem, deſſen

Ausübung nur zur Gewohnheit wird, gerade das wesentliche einer Handlung aus Pflicht verloren geht.

Endlich aber für ſich ſind dieſe Stärke und Freyheit des Willens nur die Mittel, wodurch die Tugend ſich äußern kann, aber noch nicht die Tugend ſelbſt. Sie conſtituiren für ſich nur dasjenige, was wir in untergeordneter Bedeutung Charakter nannten, ſie geben nur jene logiſche Verſtändigkeit des Entſchluſſes. Es kann jemand Geduld und Ruhe und Tapferkeit und Mäßigung zeigen, ohne eben dabey von der Idee des Guten geleitet zu werden, wohl gar ihr zuwider. Für den Charakter wird noch darüber erfordert, was wir Reinheit der Seele nannten, Leitung jener Seelenſtärke durch die Achtung des Gebotes. Daß das Bewußtſeyn der Pflicht den Entſchluß beſtimme, fordert jene Freyheit und Stärke der Tugend; der Charakter ſelbſt aber beſteht erſt in der Richtung derſelben auf die reine Achtung und die Unterwerfung unter das Geſetz.

§. 212.

Im zweyten Kapitel der philoſophiſchen Tugendlehre muß die Frage ſeyn nach Ausbildung der Ueberzeugung von dem, was dem Gehalte nach die ſittlichen Gebote fordern. Hier nennen wir Tugend das, was auch Tugendpflicht genannt werden kann, und dann laſſen ſich der Tugendpflichten mehrere angeben, nämlich drey: Ehre, Gerechtigkeit und Religion. Wir wiſſen, daß die Intelligenz der Gegenſtand des Gebotes iſt, und daß ſie als Zweck an ſich geachtet werden ſoll. Für den einzelnen Handelnden findet alſo erſtlich eine Pflicht gegen ſich ſelbſt ſtatt, indem er im Verkehr

mit andern vernünftigen Wesen seine eigne persönliche Würde achten soll. Dieses sittliche Gefühl der eignen Würde ist aber Ehre und die Pflicht des Menschen gegen sich selbst ist also Ehrliebe, welche der Niederträchtigkeit und der Kriecherey entgegen steht. Neben dieser Pflicht des Menschen gegen sich selbst steht dann der andere Fall der Pflicht gegen andere Menschen, mit denen ich in Gemeinschaft komme, für welche wir schon die persönliche Gleichheit als Regel des Rechtes kennen gelernt haben. Diese Pflicht als Tugendpflicht ist die Gerechtigkeit. Schleiermacher bemerkt mit Platon sehr richtig, daß Gerechtigkeit als eine eigne Tugend, wie sie unter den Cardinaltugenden aufgezählt wird, nicht gelten könne, sondern mit jeder andern verschmelze. Dieß trifft aber nur den unbestimmten Begriff der Gerechtigkeit, wo sie mit dem Regelrechten überhaupt oder mit der Forderung, jederzeit das Richtige zu thun, zusammenfällt; unsre Bestimmung hingegen sondert sich bestimmt als eigne Tugendpflicht aus. Wer den Forderungen der Ehre und Gerechtigkeit genug thut, hat alle absoluten Anforderungen der Tugendpflicht erfüllt. Wir verstehen dann aber unter der Gerechtigkeit nicht nur, daß der Gesetzgeber, Richter oder auch jeder Einzelne dem andern sein strenges erweisliches Recht lasse, sondern er soll seine Handlung gegen ihn auch dem innern Urtheil der Billigkeit unterwerfen, und überhaupt seine Würde durchaus als die gleiche mit der eignen ansetzen. Rechtlichkeit im Umgange ist die gesundeste Erscheinung des inneren Lebens, durch die Gesinnung, jedem das Recht der Gleichheit mit mir zu geben und mir das gleiche Recht der Ehre zu erhalten. Dieses trifft jede Erschei-

nung des Charakters. Rechtlichkeit wendet ſich aufs freiſte an im Urtheil über andere, im Kampf mit Uebermuth gegen Geringere oder mit Kriecherey gegen Höhere. Der ſtrengſte Herr iſt auch am beſten geeignet zum Sklaven; ſo viel er ſich über den Niedern erhebt, eben ſo tief wird er ſeine Ehre unter den anerkannt Höheren zu beugen bereit ſeyn. Doch trifft hier das Gebot nur die Geſinnung, und ſeine Geſetzgebung geht von der Geſinnung aus. Wie alſo der Einzelne ſeine Handlungen den Geſetzen der Ehre und Gerechtigkeit unterwerfen wird, worin er meint ſeine Würde behaupten zu müſſen, oder die des andern anzutaſten, das hängt von der Ausbildung ſeiner ſittlichen Ueberzeugung ab, welche ſich nicht durch Erlernen einzelner Regeln für Handlungen, ſondern nur durch Uebung des ſittlichen Gefühls erhalten läßt.

So machen dieſe Tugenden den Stamm des inneren ſittlichen Lebens aus, wogegen jede andern Vorzüge nur Blatt und Blüthe ſind, welche der Stamm ſchon emportreiben wird, wenn er nur geſund iſt. Achtung der perſönlichen Würde war nämlich das einzige Gebot, welches aus nothwendigen Zwecken uns unmittelbar gegeben werden konnte. Jedes poſitive Beſtreben im Leben ſteht hingegen nur mittelbar mit der Pflicht in Berührung, durch diejenige Tugend, welche wir Religion, Frömmigkeit (Ergebenheit, Reſignation) nennen. An der Stelle deſſen, was man bisher unvollkommne Pflicht nannte, werden wir in allen Zwecken, die wir uns im Leben für eigne oder fremde Glückſeligkeit und Ausbildung, von der erſten phyſiſchen zur geiſtigen des Verſtandes und endlich der Sittlichkeit, anſetzen, uns immer des abſoluten Werthes erinnern, den das ver-

künftige Daseyn hat. Wenn wir wohl begreifen, daß es für uns keine Bedeutung haben kann, den Zwecken der Welt nachzuhelfen, so liegt doch in der Frömmigkeit dem Tugendhaften eine unaussprechliche leitende Maxime für alles, was er unternimmt, zu Grunde, so daß er alles, was er thut, durch den Geist, mit dem er es thut, mit dem Pflichtgefühl in Berührung bringen kann, wodurch sich dann die Tugend mit der Forderung des verständigen Triebes zu der praktischen oder weltbürgerlichen Resignation vereinigt, die Zwecke des einzelnen Lebens denen unsrer Geschichte der Menschheit unterzuordnen.

Die philosophische Tugendpflichtenlehre gibt also eigentlich nur der Erziehung auf, für ihre Asketik, Uebung der Stärke des Charakters, für ihre Didaktik aber Bildung und richtige Leitung des sittlichen Gefühls; sie beschränkt sich auf die strengen allgemeinen und nothwendigen Forderungen der Pflicht, damit die Sache der Wahl mit dem Gebote nicht vermengt und durch die Menge der Vorschriften nicht am Ende das Gebot selbst als unthunlich für die Ausführung auf die Seite geschoben werde. Sie erkennt aber für die Sittenlehre überhaupt neben sich noch ein weit größeres Gebiet der Weisheit an, in welchem zwar nicht mit Nothwendigkeit geboten, aber doch das vorzüglichere angerathen wird, mit dem sie sich nur durch das religiöse Gefühl des Einzelnen in Berührung setzt.

Durch das, was wir in praktischer Speculation als Gesetz der Sittenlehre aufgestellt haben, ist also die Forderung der Sittenlehre an die Erziehung noch lange nicht erschöpft. Wir werden neben der Pflicht noch für die Tugend von dem Erzieher fordern, daß er seinen

Zögling fleißig, tüchtig und edel ausbilde. Fleißig oder arbeitſam nämlich darin, daß er überhaupt das Handeln und Thätigkeit dem leidenden Genießen vorziehe, tüchtig aber darin, daß er mit Fleiß lerne, daß er Geſchicklichkeit ſammle für irgend ein Geſchäft des Lebens oder auch ſo, daß ihm die Wahl eines Geſchäftes nachher ſelbſt offen bleibe; vor allem aber edel darin, daß er für Wahrheit, Schönheit oder Güte einer idealen Anſicht des Lebens empfänglich werde, und für Ideen ſich intereſſiren lerne, daß er den Vorurtheilen der Habſucht und des Eigennutzes entriſſen und dem alleingültigen Intereſſe des Lebens ſelbſt gewonnen werde. Dieſes Bilden für eine ideale Weltanſicht und ihr freyeres, größeres, edleres Leben iſt das größte Bedürfniß und der größte Mangel vorzüglich unſrer vornehmeren Erziehung. Die arbeitende Klaſſe in unſerm Volke findet ihre Beſtimmung und das Ergreifen ihres Berufes getrieben durch das Bedürfniß mehr von ſelbſt. Jene Reichen aber, an welche der Staat ſeine beſten Kräfte verſchwendet, ſehen wir, wo das Glück gut iſt, wohl noch zu Fleiß und Tüchtigkeit gelangen: allein wie ſelten wiſſen ſie, von denen am meiſten zu hoffen wäre, (weil ſie vom Volke frey gehalten werden, als die Blüthe, welcher Stamm und Zweig und Blatt ihre feinſten Säfte freiwillig zuführen,) des Lebens eignen Werth zu finden; wir ſehen ſie nothgedrungen mit den Waffen der Wolluſt und des Spiels den harten Kampf mit der Langeweile beſtehen; oder wir ſehen ſie wohl noch ihre eignen Schreiber, Verwalter und Kutſcher ſeyn, aber nur höchſt ſelten gelingt es Einem, Ideen lebhaft zu faſſen, und bewegt von ihnen ſein Leben ſelbſt zu leben.

Zweytes Kapitel.

Kritik der philosophischen Rechtslehre.

§. 213.

In Rücksicht der Rechtslehre ist der Unterschied der Politik von philosophischer Rechtslehre oder der Unterschied der Staatswissenschaft aus Inductionen und aus der Speculation mehr ins Auge fallend und deswegen auch bestimmter bemerkt worden. Bey den Alten wird der Staat immer nur im Ganzen, also als Gegenstand der Induction zum Thema der Politik genommen; die Ansprüche der praktischen Speculation fangen erst neuerdings mit der angeblichen Entdeckung des Naturrechts an, sich bestimmter zu zeigen, und es mußte schon sehr künstliche Speculation vorausgehen, ehe man auf den Gedanken kommen konnte, den Staatszweck überhaupt mit der ersten Kantischen Schule nur in das Recht als Gegenstand praktischer Speculation zu setzen.

Politik nennen wir die Wissenschaft vom Staate; wir können sie etwa erklären als die Wissenschaft von den Zwecken der Menschen im Großen ihrer vernünftigen Gemeinschaft oder von den Zwecken der Menschen in der Geschichte der Menschheit. Die Bedingung der Vernünftigkeit menschlicher Wechselwirkung ist aber, daß die Menschen ihre willkührliche Thätigkeit gesellschaftlich anerkannten Gesetzen unterwerfen, welche diesen Zwecken gemäß gegeben sind. Daher schwebt dieser Wissenschaft immer ein Ideal der Gesetzgebung vor, welches durch Staat und Regierung in der Gesellschaft eingeführt werden soll. Die Zwecke des Menschen

kennen wir aus der Organiſation unſrer Vernunft überhaupt. Sie ſind: Befriedigung des Bedürfniſſes, perſönliche Vollkommenheit und das Recht. Dadurch werden dann jener Geſetzgebung überhaupt die drey Aufgaben geſtellt: Wohlſtand des Volkes, Bildung des Volkes und Einführung des Rechtes in ſeine geſelligen Verhältniſſe. Hier fällt es nun ins Auge, daß nur das Letztere, das Recht, Anſprüche an praktiſche Speculation zu machen habe. Wie der Wohlſtand im Volke zu verbreiten oder zu erhalten ſey, oder was die Bildung des Volks fordere und wie ſie ihm zu geben ſey, das kann nur in weiterer Bedeutung von philoſophiſcher Unterſuchung ſeyn, (wiefern wir nämlich jede theoretiſche Wiſſenſchaft philoſophiſch nennen,) ſonſt können wir darüber nur die Erfahrung befragen; dieſe Lehre iſt Eigenthum der Induction, nur in der Rechtslehre kommt das abſolute Sollen der praktiſchen Speculation hier zum Spruch.

Aber auch innerhalb des beſchränkteren Gebietes der Rechtslehre wiederhohlen ſich dieſelben Verhältniſſe nochmals. Wenn ich im Leben frage, was das Recht zwiſchen mir und dem andern fordere, ſo antwortet mir, anſtatt des nothwendigen Spruches der Vernunft, ein poſitives Geſetz, und erſt wenn ich weiter unterſuche, wie dieß poſitive Geſetz beſtehe und woher es entſpringe, finde ich über ihm eine phyſiſche Nothwendigkeit *aus der Natur der Sache* und die Anforderung einer praktiſchen Nothwendigkeit deſſen, *was von Rechtswegen ſeyn ſoll*, neben einander. Wir unterſcheiden eine poſitive Rechtsbeſtimmung, worin ſich unſer Urtheil über das, was recht oder unrecht ſey, nur auf die *Autorität* des Herkommens

oder eines Gesetzgebers berufe von einem Raisonnement über das Recht, worin das Urtheil auf eine Entscheidung aus eigner Einsicht Ansprüche macht. Dieses letztere Raisonnement ist hier das in weiterer Bedeutung philosophische, enthält aber wieder eine nur theoretische oder erfahrungsmäßige Untersuchung aus dem Begriff oder aus der Natur der Sache und eine praktisch speculative aus dem nothwendigen Gebote der Pflicht unter sich. Wir haben hier wieder wie bei der Sittenlehre erstlich eine aus Gewohnheit und Herkommen oder aus politischen Instituten entspringende positive Gesetzgebung von nur historischer Erörterung; zweytens eine der Induction gehörige Untersuchung aus der Natur der Sache, und aus dem Begriffe, in welcher bestimmt wird, was das Wesen eines Geschäftes, z. B. des Kaufs und Verkaufs, des Erbrechtes, des Wechsels schon mit sich bringt, wonach sich also das positive Gesetz für ein solches Geschäft unvermeidlich richten müsse, oder was unter gewissen Voraussetzungen aus dem bloßen Begriffe sich logisch schon von selbst verstehe; drittens endlich gibt die Pflichtenlehre eine nothwendige Form des Sollens an diese Gesetzgebung hinzu, welche der Speculation allein eigen ist.

Zur Wissenschaft haben aber hier diese drey Theile ein anderes Verhältniß als in der Sittenlehre. Für die Sittenlehre interessirte uns wissenschaftlich die Gewohnheit in Sitten und Gebräuchen sehr wenig, indem wir die Regel der Wissenschaft unabhängig von diesem Zufälligen für sich aufstellen konnten. In der Politik hingegen beruht das ganze Thema der Wissenschaft auf dem geltenden positiven Gesetze. Die Wissenschaft kann

hier ihren Vorſchriften nur dadurch Bedeutung ſchaffen, daß ſie dieſelben zu einer Kritik wirklicher poſitiver Geſetzgebungen verwendet, und dieſer Kritik ein Ideal der Geſetzgebung an die Spitze ſtellt. Nicht genug, daß etwas recht oder räthlich ſey für den Staat, es muß erſt die Form Rechtens durch Sanction des poſitiven Geſetzes erhalten, um von Anwendung zu ſeyn. Nämlich nur durch die geſetzliche Verfaſſung des poſitiven Rechtes kommt die Wiſſenſchaft hier in Verhältniß zum äußeren Verkehr der Menſchen, ſie kann alſo auch ihre Regeln nicht als etwas ſchlechthin geltendes, nicht unmittelbar als Geſetze ausſprechen, ſondern nur als Ideen zu Geſetzen, nach denen ſich der Geſetzgeber des poſitiven Rechtes in ſeinen neuen Verfügungen richten ſoll. Hiedurch laſſen ſich denn die näheren Verhältniſſe der philoſophiſchen Rechtslehre beſtimmen.

Ehemals machte man hier die Abſtraction eines Naturzuſtandes, durch welche man philoſophiſche Rechtsverhältniſſe zu beurtheilen ſuchte, indem man dieſelben an dem Verhältniß zweyer Menſchen probirte, zwiſchen denen Herkommen und poſitives Geſetz ſo wenig als willkührlicher Vertrag ſchon Regeln des Verkehrs ſanctionirt hätten. Dieſe Abſtraction konnte aber nur unter der falſchen Vorausſetzung Reſultate verſprechen, daß die philoſophiſche Rechtslehre nicht nur eine Idee des Geſetzes, ſondern das Geſetz ſelbſt gäbe. Würde nämlich in dieſem Naturſtand von beyden Seiten guter Wille vorausgeſetzt, ſo wäre die Entſcheidung nach der Regel der perſönlichen Gleichheit oder die Einſicht deſſen, was der Willkühr beyder zur Beſtimmung überlaſſen bleiben müßte, ſo einfach, daß

die Wiſſenſchaft faſt ohne Gehalt geblieben wäre; man konnte ſich alſo eigentlich nur an die Berechtigung zum Zwange in ſtreitigen Fällen halten; da aber gilt in der That das Recht zwiſchen beyden ſchon gar nicht mehr, ſondern nur die Gewalt.

Ueberhaupt die Idee des ganzen gewöhnlichen Naturrechts entſpringt durch Verwechſelung des Raiſonnements aus der Natur der Sache mit philoſophiſcher Rechtslehre, und macht eben dadurch Anſprüche, einen Codex des Rechtes aus bloßer Vernunft zu conſtituiren. Je vereinzelter ein Rechtsinſtitut iſt, wie etwa Wechſelrecht, Fuhrmannsrecht, Recht der Alpenhirten, deſto mehr beſtimmt ſich dabey aus dem Weſen des Geſchäftes ſelbſt, deſto weniger aber aus allgemeinen Rechtsbegriffen. So erhalten wir alſo ein Naturrecht, welches eben um ſo weitläufiger wird, je genauer wir ins Detail beſonderer Geſchäfte eingehen, bey denen für die Geſetze der philoſophiſchen Rechtslehre grade gar nichts eigenes mehr zu bemerken iſt. Ein ſolches Naturrecht beſchäftigt ſich dann vorzüglich mit der unnöthigen Mühe die Definitionen der Römiſchen Inſtitutionen und des Privatrechts unbeſtimmter auszuſprechen und ſo zu recapituliren, ohne die Geſetze in Rückſicht ihrer zu betrachten. Es wird aber fehlerhaft durch ſeine Anſprüche an die Geſetzgebung ſelbſt. Man machte ſich mit dieſem Naturrecht die falſchen Hoffnungen, darin eine Art Geſetzgebung aus bloßer Vernunft zu beſitzen ohne willkührliche Satzungen der Regierung, welches ſelbſt für den einzelnen Fall Geſetze vorſchriebe, in einem Vorſchlag zum Criminalgeſetzbuch, zum Eherecht, Erbrecht u. ſ. w.; und dann meinte man, dieſem Geſetzbuche werde zwar von jedem andern derogirt, wenn

aber kein anderes vorhanden ſey, ſo gelte es doch. Allerdings, gäbe es wirklich eine ſolche philoſophiſche Rechtslehre, welche uns für Verhältniſſe des Civilrechts und Privatrechts Verbindlichkeiten auflegte und vorſchriebe, ſo ſollten dieſe auch vor Gericht gelten, und die Conſequenz triebe uns weiter als es ſolchen Naturrechtslehrern wohl gefallen könnte. Denn alsdann würde das Civilgeſetz anſtatt der Codex des Rechtes ſelbſt zu ſeyn, eine bloße Ausnahme vom Gebote, nur erleichternde Befreyung vom Geſetz. Das naturrechtliche Gebot wäre hier von dem abſoluten Sollen der Vernunft ſanctionirt, gegen welches das Civilgeſetz gar nichts verordnen dürfte. Das Schlimme dieſer Forderung, das Naturrecht in foro über das poſitive zu erheben, verſteckt ſich aber nach der gewöhnlichen Behandlung dahinter, daß man im Naturrecht gar nicht zu Gebot und Verbot, ſondern immer nur zu Erlaubniſſen gelangt, welche denn wohl zum Theil vom poſitiven Recht aufgehoben werden können. So findet man z. B. Heyrathen zwiſchen nächſten Anverwandten, Polygamie, Hazardſpiele und Wucher im Naturrecht *nicht verboten*. Das wenigſtgebietende Naturrecht wird alſo vom mehr gebietenden Civilrecht nur ergänzt.

Nach richtiger Anſicht aber will die philoſophiſche Rechtslehre nicht beliebige Vorſchläge machen, wie dieß oder das gehalten werde; das überläßt ſie der Erfahrung und der Weisheit der Geſetzgeber. Ihr Zweck iſt einzig deutlich zu machen, was jeder Gebildete, wenn gleich nur dunkel, ſich unvermeidlich bey den nothwendigen Anforderungen des Rechtes und ihrer Anwendung auf dieſes oder jenes Rechtsverhältniß

denkt und woraus das Urtheil über das Recht in unserm Geist entspringt. Sie will nicht dem Richter zum Nothbehelf seiner Entscheidungen dienen, wo ihn das positive Gesetz verläßt, sondern resignirend auf jede unmittelbare Anwendung im Leben stellt sie nur die Idee ihres Gesetzes fest als Regel für den Gesetzgeber selbst.

Wenn also schon die philosophische Rechtslehre keine Ansprüche macht, das positive Recht dereinst zu verdrängen, so dürfen wir doch auch nicht mit manchen neuern Juristen (z. B. mit Feuerbach, der die Criminalgesetzgebung ganz einer empirischen Regel der Abschreckung unterwirft) die Ansprüche der praktischen Speculation an die Gesetzgebung ganz verwerfen und alles Raisonnement hier nur der Induction überlassen. Vielmehr kommt es nur darauf an, sie in ihre richtigen Gränzen zu beschränken.

Es gibt uns die praktische Speculation aus ihrer Pflichtenlehre allerdings die oberste Form zur Idee des Gesetzes mit dem Gebote der persönlichen Gleichheit vernünftiger Wesen. Dieses Gesetz der persönlichen Gleichheit als Regel des äußeren Verkehrs unter Menschen ist das einzige Thema der philosophischen Rechtslehre; nur kommt es darauf an, es gehörig heraus zu heben und anzuwenden. Das wäre also das wahre Geschäft der Philosophie für die Politik.

§. 214.

Dasjenige, was für die Gesellschaft der Menschen aus der Pflicht geboten ist, ist einzig an die Stelle des Gleichgewichts der Gewalt, die Gleichheit des Rechtes, d. h. der Personen zu setzen. Wenn wir die-

ſes, als oberſtes Geſetz und alleinige Forderung aus der Idee, an die Spitze der philoſophiſchen Rechtslehre ſtellen, ſo ordnen ſich ihm aber doch noch einige Geſetze bey, die wir ebenfalls als Rechtspflichten ausſprechen müſſen, wiewohl ſie eigentlich nur phyſikaliſch beſtimmt werden. Die erſten Bedingungen der Möglichkeit einer Anwendung des Geſetzes der perſönlichen Gleichheit liegen nämlich in den natürlichen Verhältniſſen des menſchlichen Verkehrs, ſie werden zwar nur als Subſumtions-Formeln zum Geſetz hinzu poſtulirt; dieſes theilt ihnen dann aber doch ſeine praktiſche Nothwendigkeit mit.

Die erſte phyſiſche Bedingung der vernünftigen Thätigkeit eines Menſchen iſt der ausſchließliche Gebrauch von Sachen, als den Meinigen, zur Erreichung meiner Zwecke. Damit alſo nur vom Rechte unter Menſchen die Rede ſeyn könne, müſſen die Sachen als Eigenthum vertheilt werden.

Dieſes kann aber zweytens nur durch Geſetz und Vertrag geſchehen, denn vernünftige Gemeinſchaft der Menſchen ſetzt Gedankenmittheilung voraus und willkührliches Zuſammenwirken durch dieſe. Daher das Recht der Wahrhaftigkeit in Geſchäften und der Gültigkeit von Verträgen.

Endlich aber eine geſetzliche Uebereinkunft wirklich geltend zu machen, wird nur gelingen, wenn das Volk ſich in einer bürgerlichen Verfaſſung einer Regierung unterwirft.

Bürgerliche Verfaſſung, Gültigkeit von Verträgen und Vertheilung des Eigenthums ſind alſo die drey Poſtulate der Anwendung von Rechtsbegriffen überhaupt; durch ſie ſoll ſich dann die Regel der perſönli-

chen Gleichheit geltend machen. Hiermit hätten wir alſo eine Deduction aller Grundgeſetze der philoſophiſchen Rechtslehre gegeben. Die Menſchen ſollen in eine bürgerliche Verfaſſung durch Staat, Regierung und Gericht zuſammentreten; Verſprechen ſollen gehalten werden; und dadurch ſoll unter ihnen das Eigenthum nach dem Geſetz der perſönlichen Gleichheit vertheilt werden. Wir können dieß nämliche Reſultat auch erhalten, wenn wir mit Kant vom Unterſchied des phyſiſchen und intelligibeln Beſitzes ausgehen, und dann die Bedingungen der Möglichkeit von intelligibelm Beſitz aufſuchen. Um mit Vernunft in der äußern Natur thätig ſeyn zu können, langt die phyſiſche Inhabung von Sachen nicht zu, ſondern ich muß aus meinem Wirkungskreiſe andere Menſchen durch meinen bloßen Willen ausſchließen können; erſt wo dieß der Fall iſt, nenne ich eine Sache die meinige, ich bin in ihrem intelligibeln Beſitz. Dieſes iſt alſo nur ein Verhältniß der vernünftigen Wechſelwirkung zwiſchen Menſchen und folglich nur durch Vertrag und geſetzliche Uebereinkunft möglich. Selbſt proviſoriſches Eigenthumsrecht iſt alſo nur durch Vertrag und Geſetz zwiſchen Einzelnen, peremtoriſches iſt nur durch eine vollendete bürgerliche Verfaſſung zwiſchen allen möglich, die mit einander in Wechſelwirkung kommen.

Den Fehler aller Darſtellungen der philoſophiſchen Rechtslehre, welche mit dieſer unſrigen ſtreiten, können wir auf einen gemeinſchaftlichen Ausdruck zurückbringen. Wir verſtehen unter dem Rechte des Menſchen die Kategorie der vernünftigen Wechſelwirkung, welche der Verbindlichkeit gegenüber ſteht und dem einen eine Forderung gegen den andern gibt. Gemein-

hin hingegen verſteht man unter dem Rechte nur die Befugniß etwas zu thun oder zu laſſen, alſo nur einen modaliſchen Begriff des erlaubten, nicht verbotenen. Wir erhalten daher zum Princip unſerer Beurtheilung ein Geſetz der vernünftigen Wechſelwirkung und zum Ausſpruch des Urrechts die angeborne Gleichheit aller Menſchen vor dem Geſetz. Jenen hingegen ſchwebt nur dunkler oder deutlicher als Princip ihrer Beurtheilungen eine unbeſtimmte Formel vor Augen, in welcher die Freyheit jedes einzelnen Menſchen von andern, die intelligible Unabhängigkeit jedes einzelnen von den Privatzwecken des andern zum oberſten Rechtsprincip gemacht wird.

(Die Juriſten begränzen ihr Gebiet häufig philoſophiſch durch den Unterſchied der Zwangs- und Liebespflichten, ſehen dann bey ihren Rechtspflichten nur auf das Verhältniß zum Zwang, und erhalten in ihrem Naturrecht nichts als Beurtheilungen der Fälle des erlaubten und unerlaubten Zwanges. Dieſe Darſtellung läßt ſich noch auf manche andere Weiſe tadeln, indem das Verhältniß des Rechts zum Zwang nur ein äußerliches für die Wiſſenſchaft zufälliges iſt, ſie fällt aber auch unter den allgemeinſten Fehler, indem ſie unter dem Rechte zu oberſt nur die Befugniß zu zwingen verſteht).

Allerdings iſt nur dieſer Erlaubnißbegriff vom Rechte die gewöhnlichſte Bedeutung des Wortes im Leben, wenn vom recht Thun, aber nicht, wenn vom Rechte Haben die Rede iſt. Im poſitiven Recht gilt in der That immer der letzte Begriff und dieſer allein ſoll in der Wiſſenſchaft an die Spitze geſtellt werden. Wir ſuchen in dem Rechtsgeſetz ein höchſtes Geſetz der ver-

künftigen Geſelligkeit und erhalten dagegen mit jener Erlaubniß allein nur, ungeachtet aller phyſiſchen Gemeinſchaft des einen mit dem andern, eine Regel der intelligibeln Ungeſelligkeit, der Unabhängigkeit jedes Einzelnen vom Andern zur oberſten Rechtsregel. Alſo gerade für den Fall, für den eigentlich die Antwort geſucht wurde, erhalten wir hier gar keine. Es muß erſt ein Gebot gegeben ſeyn, wornach ich Recht oder Unrecht abmeſſe, von dem der Einzelne ſich abhängig erkennt; gehe ich nur von meiner Unabhängigkeit aus, ſo bin ich zu nichts verbunden, es iſt mir alles erlaubt und ich kann an nichts unrecht thun. Wir ſuchen aber unter der Idee des Rechts gerade für den Fall unſers phyſiſchen Zuſammenwirkens und der Abhängigkeit des einen vom andern eine andere Regel des Gleichgewichts als die der Gewalt, und dieſe erhalten wir im Geſetz der perſönlichen Gleichheit durch die Idee der perſönlichen Würde jeder Vernunft.

Daß dieſe richtige Anſicht ſo oft überſehen wurde, kam vorzüglich daher, weil man ſich mit ihrer Anwendung nicht zu helfen wußte. Der Fall, auf den dieß Geſetz allein angewandt werden kann, iſt im Allgemeinen die Vertheilung des Eigenthums. Man las alſo in dieſer Forderung der Gleichheit in der Vertheilung des Eigenthums: Widerrechtlichkeit des Unterſchieds der Stände und glaubte, dieſen Unterſchied doch nicht entbehren zu können; die Forderung, daß der eine genau ſo viel beſitzen ſolle als der andere, welches dann doch, wenn die Vertheilung einmal gemacht wäre, nicht einen Tag über beſtehen würde; oder gar Aufhebung des Privatrechts, wie in Platons Republik, und Gütergemeinſchaft, welche denn doch nur frommen Wün-

ſchen zuzuzählen ſey und in den Erzählungen vom tau-
ſendjährigen Reich ihre Stelle fände. Alles richtig
überſchlagen würde folglich dieſe perſönliche Gleichheit
nichts für die Anwendung bedeuten, als daß die Klage
des Armen um ſein kleines Recht vom Richter eben ſo-
wohl gehört werden ſolle als die des Reichen um ſein
großes Recht. In der That aber will das Geſetz der
perſönlichen Gleichheit keineswegs den Unterſchied der
Stände ausgleichen, es fordert keine Gleichheit des
Beſitzes und will eben ſo wenig das Privatrecht aufhe-
ben. Der Fehler iſt nur, daß man den politiſchen Be-
rechnungen gewöhnlich den Staat nicht zu Grunde legt
nach dem lebendigen Verkehr der Menſchen, wodurch
er beſteht, ſondern wie eine Maſchine, die aus todtem
Holz und Steinen ein für allemal fix und fertig aufge-
baut werden ſoll. Betrachten wir hingegen das Leben
der Menſchen ſelbſt, ſo findet ſich eine leicht verſtänd-
liche durchgreifende Bedeutung unſers Geſetzes, ſowohl
im Ganzen für Völkerrecht als für die inneren Verhält-
niſſe einzelner Staaten. Im Großen für die Verhält-
niſſe von Volk zu Volk ſtellt die Idee des Rechtes an
die Stelle der gewöhnlichen lächerlichen Verachtung,
mit der jeder ſeinen Nachbar beurtheilt, eine liberale
Denkungsart, bey welcher der Schwächere nicht auf
Betrug zu ſinnen braucht gegen den Stärkern, der
Stärkere nicht den Schwächern zum Sklaven verlangt,
ſondern keiner vom Andern mehr fordert, als was er
gegenſeitig ihm wieder zu leiſten bereit iſt. Nur in
dieſer Anerkennung der rechtlichen Gleichheit kann ein
Volk innere geiſtige Größe zeigen und in Ehrgefühl des
Schwächern oder Gerechtigkeit des Stärkern beweiſen,
daß es Charakter hat. Für den einzelnen Staat

aber macht ſich die Anwendung auf die Staatsverwaltung überhaupt. Hier iſt nun erſtlich die Bemerkung ſehr wichtig, daß die Gleichheit in Vertheilung des Eigenthums nicht darin beſteht, den Unterſchied der Armen und Reichen aufzuheben, oder darin, daß der eine gerade eben ſoviel hat als der Andere. Sondern erſtlich, was wir im Leben wollen iſt nicht unmittelbar das Haben, ſondern das Leben ſelbſt und Befriedigung ſeiner Bedürfniſſe. Was wir vom Staate verlangen, iſt die Möglichkeit unſre Bedürfniſſe befriedigen zu können, die ſind aber nach Stand und Lebensart für jeden andere, andere für den Regenten, den Gelehrten, den Kaufmann als für den Landbauer. Hierauf bezöge ſich alſo einmal die Forderung der perſönlichen Gleichheit, wobey denn der Staat durch ſeine politiſchen Inſtitute in Rückſicht der Stände, der Familienverhältniſſe, der Beerbung, der Erziehung u. ſ. w. ſchon ſtark darauf wirken kann, welche Bedürfniſſe der Einzelne nur bekommt. Zweytens der Staat verſpricht dem Einzelnen die Mittel, um ſeine Bedürfniſſe zu befriedigen; er braucht aber dagegen Arbeit von ihm; das Hauptverhältniß wird alſo hier das zwiſchen Arbeit und jenen Mitteln ſeine Bedürfniſſe zu befriedigen, d. h. der Geſetzgeber ſoll dahin ſehen, daß ein jeder, der zweckmäßige Arbeit übernimmt, dadurch die Mittel finden könne zur Befriedung ſeiner Bedürfniſſe. Wie viel und wie wenig damit eigentlich gefordert wird, kann jeder Politiker, der die Lage unſrer niedern Stände näher vergleichen will, leicht überſchlagen. Die Einflüſſe dieſes Princips auf die Civilgeſetzgebung machen ſich dann nur mittelbar aus den durch daſſelbe veranlaßten allgemeinen politiſchen Anſichten, denn zunächſt

geht das Rechtſprechen nur auf die Schlichtung von Streitigkeiten nach der ſchon beſtehenden Vertheilung des Eigenthums. Unmittelbarer wird hingegen die Criminalgeſetzgebung von dieſer Regel der perſönlichen Gleichheit in Anſpruch genommen durch ihre Abhängigkeit von der Lehre über den endlichen Werth und Unwerth menſchlicher Handlungen überhaupt nach den Begriffen von Verdienſt und Strafe. Das Richtige in Feuerbachs nur politiſcher Begründung der Straftheorie wurde vorzüglich deswegen gleich ſo evident, weil die vorherige Philoſophie der Criminalgeſetzgebung ſo viel Gewicht darauf legte, für die Regierung den Beweis zu führen, daß ſie das Recht habe, den Verbrecher zu ſtrafen. Hier waren wir nun desfalls glücklich aller Rückrechnung über die Moralität einzelner Handlungen überhoben, indem der Verbrecher es ja nur ſich ſelbſt zuzuſchreiben hat, in den Fall der Execution zu kommen, weil ihm die Drohung voraus bekannt war. Feuerbachs Theorie iſt aber doch einſeitig, und ſein eigner Vorſchlag zu einem Strafgeſetzbuch vereinigt ſo gut, wie jeder andere, immer die drey möglichen Principien einer vernünftigen Beſtrafung mit einander. Erſtens das Geſetz wird mit einer Drohung der Strafe begleitet, um von der Uebertretung deſſelben abzuſchrecken. Zweytens die Größe der Strafe im einzelnen Falle wird nach dem Rechte der Wiedervergeltung abgemeſſen. Drittens die Wahl einer Strafart unter mehreren wird außer andern politiſchen Convenienzen vorzüglich auch disciplinariſch beſtimmt, um die Strafe zugleich als Züchtigung zu brauchen. Das dritte iſt nur politiſch und gehört nicht hierher; das zweyte hingegen iſt Folge des Geſetzes der perſön-

lichen Gleichheit und der Anſpruch der Rechtsidee an die Criminaljuſtiz. So leicht man gewöhnlich über das Recht der Wiedervergeltung weggeht, weil es nur Rache fordere, ſo entſpringt doch aus ihm der größte Theil aller Strafverordnungen. Selbſt Feuerbach entlehnt weit mehreres in ſeinen Geſetzen von dieſem Princip als von ſeiner anerkannten Regel der Abſchreckung. In dem bloßen Abſchreckenwollen liegt gar keine Abmeſſung größerer oder kleinerer Strafen, und wenn man dann auch nicht jedem Verbrecher gleich das Leben nehmen will, ſo iſt die Regel, die Größe der Strafe ſo zu wählen, daß ſie grade zur Abſchreckung hinreicht, erſtlich ſehr unbeſtimmt und dann im Verhältniß von dolus und culpa ganz unanwendbar. Auch ſagt Feuerbach ſelbſt eigentlich nur: man darf die Größe des Verbrechens nicht nach dem böſen Willen, ſondern nur nach der Schädlichkeit der That für den Staat und ſeine Bürger abmeſſen, und ſetzt dann voraus, daß die Größe der Strafe in der Regel der Größe des Verbrechens und nicht der nöthigen Abſchreckung entſprechen müſſe. Das heißt alſo: er beſtimmt die Größe der Strafe nach dem Rechte der Wiedervergeltung. Warum aber jedermann aus der Idee des Rechtes die Beſtrafung der Verbrechen nach der Wiedervergeltung fordern müſſe, läßt ſich aus dem Grundgeſetze der perſönlichen Gleichheit leicht nachweiſen. Eine jede rechtswidrige That iſt für den, der ſie begangen hat, eine diminutio capitis, eine Verringerung gleichſam ſeiner perſönlichen Würde, der Thäter wird alſo dadurch unter die Gleichheit mit den unbeſcholtenen Bürgern im Staate ſinken; und wenn man nicht jeden Verbrecher gleich ganz entehren und ſeiner Rechte berauben

will, ſo wird ein Mittel gefordert werden müſſen, wodurch er ſein Verbrechen abbüßen kann. Nun wendet ſich poſitiv das Geſetz der Gleichheit dahin an, daß ein jeder für zweckmäßige Handlungen Mittel zur Befriedigung ſeiner Bedürfniſſe erhalten ſoll; nach der nämlichen Conſequenz wird es alſo für zweckwidrige und unrechtmäßige Handlungen gerade ſolche Mittel der Befriedigung von Bedürfniſſen entziehen, oder überhaupt anſtatt Genuß und Leben zu geben, Genuß und Leben zur Strafe nehmen müſſen. Dies iſt die einfache Conſequenz, welche jedes natürliche Urtheil über Beſtrafungen von Rechtswegen dunkler oder deutlicher leitet.

Dritter Abſchnitt.

Von der philoſophiſchen Religionslehre oder der praktiſch idealen Anſicht der Dinge.

Einleitung.

§. 215.

Religionslehre nennen wir die Lehre von unſerm Verhältniß zu Gott und der höheren Ordnung der Dinge. Als philoſophiſche Wiſſenſchaft kann ſie ſich alſo nur mit den transcendentalen Ideen der Vernunft beſchäftigen, und der beſtimmteſte Ausdruck für philoſophiſche Religionslehre wird im Gegenſatz gegen die Ethik der, den wir oben angaben. Ethik iſt praktiſche Naturlehre, welche die Regeln der Werthgeſetzgebung auf die Geſchichte der Menſchen anwendet; wie in der ſpeculativen Philoſophie müſſen wir ihr aber eine ideale Anſicht nebenordnen, welche das Geſetz des Zweckes objectiv auf das Weſen der Dinge bezieht, und alſo eine praktiſche Beſtimmung der Ideen enthält. Dieſes iſt die philoſophiſche Religionslehre, welche folglich ihrem Begriffe nach unmittelbar mit einer objectiven Teleologie zuſammenfällt. Wir verſtehen die Organiſation unſerer Ueberzeugungen in Rückſicht ihrer ſehr leicht. Aus der praktiſchen Beſtimmung der Ideen müſſen ſich Grundſätze des praktiſchen Glaubens bil-

den, welche aber unter negativen Ideenformen allein auszusprechen sind. Praktisch-theoretische Unterordnungen sind nur in der Ethik möglich; unter die Principien der Religionslehre hingegen gibt es nur eine ästhetische Unterordnung der Ahndung. Wir sondern aber in der Wissenschaft von der allgemeinen teleologischen Ansicht der Dinge noch die Religionslehre aus, eben wie wir speculativ die Lehre von den Ideen und ihren negativen Formen von der ästhetischen Beurtheilung der Natur überhaupt unterscheiden mußten.

Religionslehre ist uns also der Ausspruch des praktischen Glaubens. Religion aber nannten wir oben nach der eigentlichen alten Wortbedeutung eine eigne Gestalt der Tugendpflicht. Jetzt hingegen unterscheidet sich die gewöhnlichere Bedeutung von Religion und Religiosität wohl nur in der wissenschaftlichen Form von Religionslehre, sie ist Sache der Ueberzeugung und nicht der Pflicht. Nach gemeinerer Bedeutung benennen wir damit nur den kalten Ausspruch des Glaubens an Ideen selbst; nach höherer Bedeutung hingegen ist sie uns die Gefühlsstimmung der Andacht, d. h. das lebendige unmittelbare Gefühl der Ahndung des Ewigen in der Natur, sie ist die Stimmung für die ästhetische Weltansicht überhaupt.

Wollen wir also die Ideen der philosophischen Religionslehre näher entwickeln, so haben wir nur nach den oben (§. 203.) aufgestellten drey Grundsätzen die negativen Formen der praktisch bestimmten Ideen zu betrachten. Wir stehen bey einem Gegenstande, dessen wissenschaftliche positive Erkenntniß uns ein unvermeidliches Geheimniß bleiben muß, dessen nähere Erörterung also großentheils nur in Warnungen bestehen kann,

unſrer Vernunft nicht mehr Einſicht zuzutrauen, als ihr nach ihrer Organiſation möglich iſt. Für dieſe Erörterung bieten ſich uns dann nach den drey Grundſätzen drey Themate an; erſtlich aus der praktiſchen Beſtimmung der Idee der Seele die Lehre von der Beſtimmung des Menſchen; zweytens aus der praktiſchen Beſtimmung der Idee der Freyheit die Lehre vom Böſen und Guten; und drittens aus der praktiſchen Beſtimmung der Idee der Gottheit die Lehre von der Weltregierung.

Wir wiſſen aber voraus, daß wir in dieſen Ideen nicht etwa die Principien einer höheren Wiſſenſchaft, ſondern nur die abſolut ausgeſprochenen Principien äſthetiſcher Ideen beſitzen (§. 162.).

Erſtes Kapitel.

Von der Beſtimmung des Menſchen.

§. 216.

Die ideale Form, welche ſich am nächſten an die Natur anſchließt, iſt die Idee der intelligiblen Welt unter der Idee der Seele. Auf dieſe werden alſo auch die beſtimmteſten Expoſitionen der Teleologie ihre Anſprüche machen. Wir wiſſen aber, daß das objective Geſetz des Zweckes, nach welchem das Weſen der Dinge ſelbſt aus dem Geſetze ſeines Endzweckes verſtanden werden ſoll, nur ein ideales Princip unſrer Ueberzeugung iſt, unter welches folglich keine wiſſenſchaftliche, ſondern nur eine äſthetiſche Unterordnung möglich

ſeyn kann. Es wird alſo die Hauptregel dieſer unſrer Lehre, daß wir jedes Urtheil, über objective Zweckmäßigkeit in der Natur, der Aeſthetik überlaſſen müſſen, und daß nach beſtimmten Begriffen für uns gar keine Teleologie der Natur möglich iſt. Dieß läßt ſich ſchon leicht deutlich machen ohne eben auf jene höchſten Abſtractionen zurückzugehen, nach denen wir das Gebiet des Begriffes mit dem der Ideen vergleichen. Soll das Weſen der Dinge beſtimmt aus ſeinem Endzweck begriffen werden, ſo müßte die Erkenntniß von der Umfaſſung des Ganzen der Welt, von der Totalität im Seyn der Dinge ausgehen, indem nur an dieſe ſich die Regel des Zweckes anlegen könnte. Dieſes Ganze aber erreichen wir eben nie mit unſrer poſitiven Erkenntniß, ſondern Unvollendbarkeit war ihr mathematiſches Grundgeſetz in der Unendlichkeit des Raumes und der Zeit. Dieſe Unvollendbarkeit ſtellt ſich alſo jedem einzelnen Verſuche entgegen, die Geſchichte der Welt als ein Syſtem von Zwecken unter einem Endzweck zu beurtheilen; die Unmöglichkeit einer Teleologie der Natur nach Begriffen läßt ſich daher ſchon an jedem einzelnen Beyſpiele für ſich deutlich machen.

Ueberſchlagen wir das Verhältniß der objectiven Zweckgeſetzgebung zu unſrer Erkenntniß ganz im Allgemeinen, ſo ergibt ſich Folgendes. Das erſte in unſrer Erkenntniß iſt die materielle Weltanſicht, welche nur der Erſcheinung gehört, in den Bildungen der Organiſation aber mit dem Leben in Berührung kommt; d zweyte iſt die geiſtige Weltanſicht, welche nur vom einzelnen innern Leben ausgeht, ſich aber nach Analogien an den organiſirten Formen der Materie weiter entwickelt; das dritte endlich iſt die An-

ſicht des Ewigen, welcher ſich jene geiſtige Anſicht zunächſt zu Grunde legt.

Der Begriff des Zweckes und ſein Geſetz iſt nun zunächſt einheimiſch in der geiſtigen Anſicht der Dinge als Geſetz der willkührlichen Thätigkeit; hier erhält er alſo ſein volles Recht, indem er der ſelbſtthätigen Geſchichte der Menſchheit oder der Ausbildung der Vernunft in ihr die Geſetzgebungen der Sittenlehre und Politik vorſchreibt, wie wir dieſe als Ideal des reflectirten Triebes für das weltbürgerliche Ganze kennen lernten.

So charakteriſirt ſich das Zweckgeſetz unmittelbar als ſubjectives Geſetz deſſen, *was die Menſchen mit ihrer willkührlichen Thätigkeit wollen*. Aus dem allgemeinen Verhältniß der geiſtigen zur idealen Anſicht der Dinge ſehen wir dann auch leicht ein, wie ſich das nämliche Geſetz (nach §. 186.) auch der letztern unterlegen und ſo als objectives allgemeines und nothwendiges Geſetz des Weſens der Dinge ſelbſt vorkommen muß, wo es aber für uns nur von äſthetiſcher Anwendung ſeyn kann.

Eine Speculation alſo, welche eine logiſche theoretiſche Teleologie der Natur verſucht, wird für ſie die zwey Themate finden: der *Organiſation* in der materiellen und der *Zwecke für die Weltgeſchichte* in der geiſtigen Naturanſicht. Aber die Entwickelung beyder wird ſich ohne Widerſpruch nie vollenden können. So finden wir dann auch geſchichtlich dieſe Verhältniſſe zuſammengeſtellt am philoſophiſch beſtimmteſten in Kants Kritik der teleologiſchen Urtheilskraft.

Der Verſuch der Teleologie, das Ganze der Natur

nach Zwecken zu beurtheilen, iſt mit dem Mechanismus der Natur gar nicht in Widerſpruch; wir ſetzen nur voraus (hypothetiſch oder nach einer bloß relativen Suppoſition unſrer Urtheilskraft,) daß ein höherer Verſtand mit dieſem nothwendigen Ablauf der Begebenheiten, wie er ſich eben findet, etwas wolle. Wenn wir die allgemeine Theorie der Natur ein *Syſtem der wirkenden Urſachen* nennen, in welchem der Ablauf der Begebenheiten ſo erklärt wird, wie die Subſtanzen durch ihre Grundkräfte und ihr gegenſeitiges Verhältniß ihn bewirken: ſo können wir dieſem das teleologiſche Princip als Princip eines *Syſtemes der Endurſachen* recht wohl nebenordnen, nach der Vorausſetzung, daß jemand die letzten Wirkungen in jenem Ablauf der Begebenheiten ſich zum Zwecke ſetze.

Kant hat alſo ganz richtig bemerkt, daß dieſes teleologiſche Princip nur eine Ueberordnung über die Theorie der Naturlehre fordere, ohne ſich mit dem Innern ihrer Erklärungen zu bemengen. Er hat auch noch ſehr gut eingeſehen, daß es wegen des Grundgeſetzes unſrer Urtheilskraft, (wegen der ſubjectiven Zufälligkeit alles Gehaltes unter allgemeinen Formen in unſrer Erkenntniß,) dem Menſchen unmöglich ſey, die Natur als Ganzes nach einem Syſtem von Zwecken in beſtimmten Begriffen zu verſtehen, daß alſo alle teleologiſchen Principien nur der reflectirenden Urtheilskraft gehören können und nicht der beſtimmenden, auch der Begriff eines Naturzweckes uns ſchlechthin unerklärlich bleiben müſſe. Allein er läßt unbeſtimmt, wie wir dann doch zur Ueberzeugung von der Realität einer teleologiſchen Weltanſicht gelangen, und überſah durch eine einſeitige

Expoſition der Geſetze des Organismus, daß die ganze Aufgabe ſeiner teleologiſchen Urtheilskraft von der der äſthetiſchen gar nicht verſchieden ſey. Wir haben dagegen gefunden, daß das Princip unſrer nothwendigen teleologiſchen Weltanſicht das oberſte Princip des praktiſchen Glaubens ſey, und eben deshalb nur Eigenthum der Aeſthetik bleiben müſſe.

§. 217.

In Rückſicht der wirklichen Aufſtellung teleologiſcher Principien für die Natur meint nun Kant: „Es gibt erſtlich eine äußere Zweckmäßigkeit der Brauchbarkeit eines Dinges, wo das eine nur als Mittel für ein Anders beurtheilt wird, ſo ſehen wir den Kreislauf des Waſſers, die Lage von Land und Meer als Bedingungen der Möglichkeit des Organismus an der Erde an und eben ſo die Vegetation dem Thierreich untergeordnet. Dieſe äußere Zweckmäßigkeit qualificire ſich aber nicht für ſich zu einem teleologiſchen Princip, weil in ihr kein Zweck gegeben, ſondern nur Mittel einem vorausgeſetzten Zwecke untergeordnet werden. Allein neben dieſer finde ſich eine innere Zweckmäßigkeit organiſirter Materien. Die Organiſation könne gar nicht als möglich gedacht werden, ohne ſie als Naturzweck voraus zu ſetzen, indem in ihr als einem ſich ſelbſt Erhaltenden und Hervorbringenden das Ganze nicht nur durch die Theile, ſondern auch jeder Theil nur durch das Ganze beſteht, und die Theile gegenſeitig immer zugleich Urſach und Wirkung von einander ſind; ſo daß in ihm nicht nur nichts zufällig, ſondern auch nichts umſonſt ſey.“

„Erkennen wir aber ſo nur einmal Zwecke der Natur an, ſo ſey es der Vernunft nothwendig, die Natur

überhaupt als ein Syſtem von Zwecken zu beurtheilen, dann finde ſie im Daſeyn des vernünftigen Weſens (für die Erde im Daſeyn des Menſchen) das einzige, was ſie als Endzweck der Welt anſehen könnte, und ſomit würde die Bildung des weltbürgerlichen Ganzen in der menſchlichen Geſellſchaft der oberſte Gegenſtand ihrer teleologiſchen Beurtheilungen.“

Der Grundfehler in dieſer logiſchen Beurtheilung der Zweckmäßigkeit liegt in der falſchen teleologiſchen Anſicht der Organiſation; die falſche Anſicht der Zwecke in der Geſchichte wird dann nur Folge davon.

Kant ſetzt dem Mechanismus der Natur nach Geſetzen der Bewegung eine Technik der Natur nach Zweckgeſetzen entgegen, meint die Möglichkeit der Selbſterhaltung und Fortpflanzung, wie wir ſie bey den Organiſationen der Erde finden, ſey ohne eine ſolche Technik gar nicht erklärbar, und leitet eben daraus das Geſetz der Phyſiologie des Organismus ab, daß in ihm nichts ohne Zweck ſey. Wir haben dagegen gezeigt, daß der Unterſchied des Mechanismusund Organismus in der materiellen Welt nur auf dem Gegenſatz zweyer Formen phyſiſcher Proceſſe beruhe, welche beyde durch die Geſetze der Bewegung als gleich erklärlich angeſehen werden müſſen. Der Mechanismus der Natur beſtand in dem Beſtreben zum Gleichgewicht in manchen phyſiſchen Proceſſen; ihm ſteht nicht Technik, ſondern ein Geſetz des Kreislaufes als Form der organiſirenden phyſiſchen Proceſſe gegenüber, und es fand ſich, daß das Grundgeſetz der bewegenden Kräfte in der Natur einen Proceß des Kreislaufes als den höchſten einleiten müſſe. Wir bedürfen alſo zur Erklärung des Organismus gar keines teleologiſchen Princips. Das

Grundgesetz des Organismus, welches Kant seiner Beurtheilung zu Grunde legt, daß in ihm alles und jedes zugleich Ursach und Wirkung ist, ist nur ein anderer Ausdruck für das Gesetz der Selbstreproduction oder der Selbsterhaltung eines physischen Processes und diese Selbsterhaltung und Wiederhervorbringung, so verschiedenartig, bald einfacher bald zusammengesetzter, sie sich in der Erfahrung zeigen mag, ist nur eine nothwendige Folge vom Grundgesetze des Kreislaufes, das heißt von dem Gesetze für einen Ablauf von Begebenheiten, daß diese in einer bestimmten Reihe wieder auf ihren Anfangszustand zurückführen. Die größere Zusammensetzung und Verwickelung dieser Form in den einzelnen Organisationen des Pflanzen- und Thierreichs kann im Princip selbst keinen Unterschied machen. Auch ist die gewöhnliche Maxime der Physiologen, die einzelnen Theile im Organismus nach ihrer Zweckmäßigkeit zu beurtheilen, in der That gar kein teleologisches Princip, sondern die Worte Mittel und Zweck kommen darin nur als geborgte Ausdrücke vor; die Maxime selbst ist durch das bloße Gesetz der Reproduction begründet und eben dadurch auch in ihrer Anwendung beschränkt. Das Verhältniß von Mittel und Zweck ist das umgekehrte der Causalreihen in der Natur. Der Zweck ist die Wirkung, das Mittel die Ursach, welche auf diese Wirkung führt; das Mittel wird aber doch um des Zweckes willen erst gewählt. Wir können also bildlich diese Ausdrücke für die Naturbeobachtung immer brauchen, wo wir in der Erfahrung von den Wirkungen ausgehen, gleichsam als ob diese jemandes Zweck wären, und nun zu diesen Ursachen hinzu suchen, durch welche jene Wirkungen beste-

hen, als die Mittel, wodurch jene Zwecke hervorgebracht werden können. Wenden wir dieß auf den Organismus an, so wird aus dem wechselseitigen Verhältniß von Ursach und Wirkung in einem Kreislauf von Begebenheiten ein gleiches Wechselverhältniß von Mittel und Zweck, so daß jeder Theil eines organisirten Ganzen zugleich als Mittel und als Zweck angesehen werden kann. Die Maxime also: keinen Theil in einem organisirten Ganzen als zwecklos gelten zu lassen, folgt unmittelbar aus dem Grundgesetz einer sich selbst erhaltenden Form. Je zusammengesetzter gleichsam die Maschinerie einer sich selbst erhaltenden Form ist, desto weniger wird es wahrscheinlich, daß in ihr Theile mit erhalten werden können, die zur Reproduction des Ganzen selbst nicht wesentlich sind. So sehen wir dann auch die Anwendung dieser angeblich teleologischen Maxime beschränkt. Wenn ich für den menschlichen Körper frage: wozu ist Lunge, Leber oder Milz in ihm? so läßt sich eine bestimmte Antwort über ihre Zweckmäßigkeit erwarten, indem dieß constituirende Theile des reproductiven Systems sind. Frage ich aber weiter, wozu sind überhaupt Muskeln und Nerven in ihm, so komme ich damit auf äußere Zwecke der Empfindung und willkührlichen Bewegung; ich kann nicht mehr streng nach jener Regel antworten; die Organisation könnte auch ohne diese Theile bestehen, oder mit andern statt ihrer. Z. B. warum hat der Mensch Hände oder eben fünf Finger? Hier verliert jene Maxime ihre Anwendung ganz, und fällt mit einer bloßen Beurtheilung einer äußern Brauchbarkeit zusammen, die gar nichts sagt, wenn nicht anderwärts her schon bestimmt ist, daß der Mensch ein Zweck der

Natur ſey. Dieß wird noch deutlicher an Pflanzen. Wozu dem Baum überhaupt Wurzeln, Blätter und Blüthen dienen, das läßt ſich beſtimmt beantworten, weil dieſe in das innere Syſtem ſeiner Reproduction gehören; frage ich aber, wozu er Zweige hat oder grade dieſe Wurzeln und dieſe beſtimmten Blätter, ſo iſt hier ſchon keine teleologiſche Antwort mehr möglich. Oder frage ich, warum iſt unter den vielen möglichen ähnlichen Blumenformen gerade die Tulipane an der Erde wirklich geworden; warum gibt es von einem Geſchlechte ſo viele Arten, von einem andern ſo wenige; warum gibt es ſo viele ſechsblätterige und faſt gar keine ſiebenblätterige Blumen: ſo gibt es für alles das gar keine teleologiſche Antwort mehr, ſondern ich kann nur nach allgemeiner Naturlehre z. B. ſagen: ſechsblätterige Blumen werden häufiger ſeyn als ſiebenblätterige, weil der Theilung in ſechs Theile ein einfacheres geometriſches Princip der Theilung zu Grunde liegt als der in ſieben.

Das Kantiſche teleologiſche Syſtem verliert alſo hiermit ſeine ganze Grundlage. Wir haben §. 141. gefunden, daß die organiſchen Formen nur auf eine viel mittelbarere Weiſe den Zweckgeſetzen untergeordnet werden können und dann nur äſthetiſch. An ihnen leiteten ſich die Analogien unſerer geiſtigen Weltanſicht fort, in der allein Wille und Zweck ein einheimiſches Princip ſind. Unmittelbar finden wir alſo Geſetze des Zweckes nur da, wo der Wille ſich als thätig zeigt, und ſo entſteht uns die Zweckgeſetzgebung für den einzelnen Menſchen und für die Geſchichte der Menſchheit. Aber eben da fanden wir, daß der Zweck in der Geſchichte der Menſchheit nur ſubjectiv als ein Ideal für

die willkührliche Thätigkeit der Menſchen angegeben werden könne, nicht aber objectiv als ein Zweck der Natur mit der Menſchheit. Letzteres iſt der zweyte Mißgriff, gegen den wir hier ſprechen müſſen.

§. 218.

Wir haben zwey Regeln, nach denen wir die Zweckmäßigkeit eines Dinges in beſtimmten Begriffen, d. h. ſeine Vollkommenheit beurtheilen können; die äußere Vollkommenheit der Nützlichkeit, wo ein Ding nur als Mittel für einen gegebenen Zweck beurtheilt wird, und die innere Vollkommenheit der Bildung, wo ein Ding ſeinen wachſenden Werth als Zweck in ſich ſelbſt trägt. Beyde Geſetze aber taugen nicht, um objective Zwecke der Natur anzuſetzen. Mit dem erſten machen ſich die gewöhnlichen teleologiſchen Spiele der Naturlehre; daß es aber nicht für die Natur ſelbſt, ſondern nur für einen untergeordneten Willen in der Natur gelten könne, liegt ſchon in ſeiner Mittelbarkeit. Der Menſch geht ſeinen Zwecken durch Vermittelungen nach, die Natur hingegen würde die ihrigen unmittelbar hinſtellen, Daſeyn und Zweckmäßigkeit wäre ihr eins und daſſelbe. Und ein Syſtem von Zwecken unter dem Geſetz der allmählichen Ausbildung in der Zeit paßt eben ſo wenig für das Ganze der Natur. Für des Menſchen Leben und die Geſchichte der Völker iſt dieß allerdings die Regel ſeines Zweckes; dieſen aber der Natur ſelbſt zu borgen, hat wieder keine Bedeutung. In der Geſchichte liegt uns die Wirklichkeit der Dinge; im Geſchehen allein iſt uns das Leben; das gewordene Product iſt todtes Reſiduum. Aber eben dieſe Bewegung des Lebendigen läßt ſich vor kei-

nem Begriffe feſt halten, ſondern nur der äſthetiſchen Zweckmäßigkeit des Schönen und Erhabenen unterwerfen. Wollen wir dieß Geſetz auf die Natur ſelbſt anwenden, ſo wiederhohlt ſich hier nur die allgemeine metaphyſiſche Frage: iſt die Geſchichte der Menſchheit eine endliche oder unendliche? und keine von beyden Antworten genügt uns. Denn iſt ſie unendlich, ſo würde das Ziel ihrer Ausbildung, welches am Ende der Zukunft liegt, nie erreicht werden und wäre nichts; iſt ſie aber endlich, ſo ergießt ſich der Strom des Lebens in den Sumpf einer endloſen Ruhe des Todes.

Die Philoſophie weiß von der Geſchichte der Menſchheit alſo weiter gar nichts, als die idealen Zwecke, welche ſie in Sittenlehre und Politik dem Menſchen aufgibt; alles andere bleibt der Erfahrung überlaſſen. Ob und wie dieſe Zwecke wirklich erreicht werden, iſt nicht ihre Sorge; ſie weiß es nicht zu prophezeihen, ob es dem Herrn der Erde gefallen werde, dieſelbe Ausbildung ſich fortentwickeln oder ihren alternden Stamm abſterben zu laſſen und nach ihr ein anderes neues Leben hervorzurufen, denn es gilt ja doch nur die That des Menſchen und nicht ihr Erfolg.

Wir können es aber leicht überſehen, was jene ſogenannten philoſophiſchen Anſichten der Geſchichte (derjenigen, die ſich hier im Namen der Speculation zu Wahrſagern aufwerfen,) enthalten werden.

Die Geſchichte der Menſchheit iſt die Ausbildung der Vernunft in der Geſellſchaft der Menſchen durch den Staat für Verſtand, Geſchmack und Charakter nach den drey idealen Zwecken der Wiſſenſchaft, ſchönen Kunſt, der Tugend und des Rechtes. Das eigent-

lich thätige Princip in der Bildung der Vernunft war aber (nach §. 187.) die Reflexion; welche gleichsam versucht, ihr Leben von dem allgemeinen Leben der Natur loszureißen, und durch ihre vernünftig willkührliche Thätigkeit ihr eignes Leben zu leben. Dem gemäß können wir für das Ganze der Geschichte folgende drey Stände der menschlichen Bildung voraussetzen.

1) Einen Zustand der sich durch die Natur ohne Reflexion entwickelnden bloßen technischen Geschicklichkeit, den Zustand der sich erst entwickelnden Vernunft. Dieser leiht die Bilder für den Stand der Unschuld, das goldne Zeitalter, in welchem die Götter unter den Menschen lebten, oder wo eine üppigere Vegetation die Vernunft schmeichelnd empfing, die Natur die aufkeimende Vernunft wie ihr Lieblingskind pflegte im Paradiese.

2) Einen Zustand der sich ausbildenden Reflexion selbst, wo die erwachte Vernunft sich der Vormundschaft der Natur zu entziehen sucht, um aus eigner Kraft nach eignem Willen zu leben, ein Zustand also des Streites von Bildung und Verbildung, aus dem man den Stand des eisernen Zeitalters dichtet, den Stand des Pfluges und des Schwerdtes, der Sünde, des Widerspruchs der Vernunft mit sich selbst, wo die Vegetation ihren Dienst nur gezwungen thut.

3) Einen Zustand der vollendeten Reflexion oder der herrschenden Vernunft, der gewonnenen Durchbildung, von welchem die Dichtung ihre Bilder für die Wiedergeburt, Versöhnung, Erlösung, für das tausendjährige Reich, den ewigen Frieden und das unaufhörliche Hallelujah der Apokalypse entlehnt.

In reiner Trennung dieser Zustände läge aber der

Stand der Unschuld vor dem Anfang der Geschichte, er ist der, der nie gewesen ist, der Stand der Erlösung hingegen folgte auf das Ende der Geschichte, nach dem jüngsten Tag, ist also der, der nie seyn wird.

Jeder wirkliche Zustand, in welchem wir die Geschichte der Menschen aufgreifen können, gehört in den Lauf der sich fortbildenden Reflexion; er wird also relativ gegen andere frühere Zustände immer zum Theil zum Stand der Sünde, zum Theil aber zum Stand der Erlösung gehören, in Rücksicht der folgenden aber wieder zum Theil als Stand der Unschuld, zum Theil aber als Stand der Sünde erscheinen. Jeder Geist der Zeit erscheint also halb unter der komischen Maske des Lustspiels, halb unter der tragischen des Trauerspiels, und nur selten einmal faßt ein Zeitalter so viel Selbstvertrauen, in sich selbst das göttliche Epos erscheinen zu sehen. So kühn ist meines Wissens noch kein phantasirender Philosoph gewesen, das eigne Zeitalter als den Stand der Unschuld künftigen zum Vorbild und Sittenspiegel vorzuhalten, wir sehen vielmehr nur die zwey Meinungen im Streite mit einander, ob das gegenwärtige Zeitalter zum Stande der Sünde oder der Erlösung gehöre. In der ersten Christenheit und nach der Reformation sah man dem Tag des Herrn freudig entgegen, ja gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts meinten viele, die Erlösung der Aufklärung klar vor Augen zu haben. Nun aber ist den Meisten unter uns der Muth wieder sehr gesunken, sie finden sich wieder ganz in der Sünde verloren und viele wissen wohl keinen näheren Trost mehr als den Paulinischen: Er hat sie alle befaßt unter die Sünde, auf daß er sie alle erlöse durch den Glauben.

Den gediegenen Geſchichtsforſcher muß dieſe ganze phantaſtiſch ideale Anſicht anekeln, indem er ſich nur getrieben fühlt, jeder Zeit eigenthümliches Leben rein aufzufaſſen und durch den Ablauf der Geſchichte zu verſtehen; wo er dann wohl begreift, daß er in jeder Zeit einen Theil fortſchreitender Bildung und einen Theil fehlgreifender Verbildung vereinigt finden wird, daß aber jene Philoſophen nach ihren ſanguiniſchen oder melancholiſchen Hoffnungen ſich nur damit beſchäftigen, dieſe beyden Beſtandtheile einſeitig aus dem Ganzen zu ſondern.

Welches iſt dann alſo die Beſtimmung des Menſchen? Sie iſt eine Ewige, deren Geſetz kein irdiſches Ohr gehört, kein irdiſches Auge geſehen hat; den Schleier ihres Geheimniſſes wird keine ſterbliche Vernunft aufdecken.

Zweytes Kapitel.

Vom Guten und Böſen.

§. 219.

Ob der Menſch gut oder bös oder keines von beyden ſey, das hat Kant zum alleinigen Thema ſeiner philoſophiſchen Religionslehre gemacht. Er ſpricht in einer ſchwerfälligen mythologiſchen Darſtellung von der Einwohnung des böſen Princips neben dem guten im Menſchen, dann vom Kampfe des Guten mit dem Böſen, und läßt endlich, ſo Gott will, das Gute über das Böſe ſiegen in der Gründung des Reiches Gottes auf Erden. In der Ausführung gibt er aber manche ſehr beſtimmte und deutliche Expoſitionen über praktiſche Philoſophie, die wir ſchon benutzt haben. Auch in dem Reſultat über die Grundlehre vom Böſen und Guten werden wir mit ihm zuſammenſtimmen: der Menſch iſt gut der Anlage nach; hat aber dabey einen urſprünglichen Hang zum Böſen von Jugend auf und immerdar. Doch müſſen wir in der Expoſition ſelbſt einen vom ſeinigen verſchiedenen Gang wählen.

Nur ſüße Oberflächlichkeit, welche der Empfindeley ſchmeicheln will, hat es gewagt, den Menſchen für gut ſchlechthin zu erklären, einſeitiger Empirismus hält ihn fleckweiſe für gut und fleckweiſe für böſe oder eigentlich für keines von beyden; die Kraft des philoſophiſchen Urtheils hat ſich hingegen immer für die Strenge der Unterſcheidung zwiſchen gut und bös und in Rückſicht des Menſchen für das Verdammungsurtheil

erklärt. Wie aber wollen wir dieſes gehörig motiviren und beſchränken?

Der Gegenſatz des Guten und Böſen gehört zu den Begriffen, welche Schleiermacher paſſend als ſittliche Vergleichungsbegriffe auszeichnet. Gut iſt dasjenige, was mit einem gegegebenen Zwecke übereinſtimmt (§. 170.), wir ſetzen ihm das Schlechte entgegen, wenn der Zweck ein beliebiger iſt (§. 204.), das Böſe aber, wenn der Zweck ein nothwendiger oder Pflicht iſt. Dieſe Begriffe gehören alſo zur Vergleichung des einzelnen Willens mit ſeinen Zwecken und ſetzen in Rückſicht der Würdigung von Zweckmäßigkeit und Zweckwidrigkeit menſchlicher Handlungen immer Zurechnung voraus, durch welche dann Lob und Tadel, Ausſprüche des Gewiſſens, Selbſtzufriedenheit und Reue beſtimmt werden.

Zurechnung iſt das Urtheil, worin ich jemand als Urheber einer That anerkenne. Zurechnung ſetzt alſo immer Freyheit voraus und iſt überall anwendbar, wo von freyer Handlung die Rede ſeyn kann. Sie unterſcheidet ſich folglich nach den verſchiedenen Abſtufungen der Freyheit (§. 144. und 145.). Wir rechnen einem Menſchen erſtlich nach juridiſcher Freyheit ſeine Thaten zu, nur wiefern er durch ſeinen Willen und Verſtand ſie gethan hat, wiefern er nach Geſetzen der innern Natur ihre Urſache iſt. Dann macht die Zurechnung aber auch noch an den Thäter ſelbſt Anſprüche der Verantwortlichkeit, warum er dieß oder das gethan habe. Die That ſoll alſo nicht nur aus dem, was ich nun einmal bin, oder aus meiner äußern Lage folgen, ſondern wir ſetzen in der Zurechnung noch als metaphyſiſche Freyheit eine gänzliche Unabhängigkeit meiner von

der Natur voraus mit dem Glauben, daß mich die äußern Umstände zur That wohl anregen, aber nicht bestimmen können; daß ich der, der ich bin, durch mich selbst sey; daß die Kraft meines Wollens mir durch mich selbst und nicht durch die Natur meines Wesens gegeben sey. Ohne diese metaphysische Freyheit würde zwar wohl Beurtheilung des Guten und Schlechten in meiner Lage, Zufriedenheit und Unzufriedenheit mit der mir von der Natur gegebenen Lage statt finden, aber nicht das eigenthümliche von Lob und Tadel; keine Zufriedenheit mit mir selbst und keine Reue über das Vergangene. Diese Zurechnung in eminenterm Sinne findet sich im natürlichen Urtheil der Menschen nicht nur in Sachen des Gewissens, sondern auch in allem, was von eigner Geschicklichkeit und Einsicht abhängt, so daß wir uns nicht nur über Mangel an gutem Willen, sondern eben so über Mangel an Verstand und Urtheilskraft Vorwürfe machen. Wir können leicht nachweisen, daß dieß auch wirklich das richtige Urtheil sey, denn eben mit dem Grundbewußtseyn des Glaubens und der Ueberzeugung von der ewigen Realität meines Wesens legt sich auch die Ueberzeugung von meiner höhern Freyheit meiner ganzen innern Selbsterkenntniß zu Grunde. Es findet also dieses ideal motivirte Urtheil der Zurechnung bey allen meinen Handlungen statt, aber nicht bey allen ist die Regel, nach welcher ich Lob oder Tadel ertheile, selbst von idealem Ursprunge, sondern dieß letztere findet nur bey der Vergleichung meiner That mit der Pflicht, also beym Unterschied des Guten und Bösen oder in Sachen des Gewissens statt. Die Lehre vom Guten und Bösen gehört also nicht in die praktische Naturlehre,

ſondern nur in die praktiſch ideale Anſicht der Dinge. Schleiermacher bemerkt ſehr richtig: daß die Unterſuchungen über die Freyheit nicht in das Innere der Sittenlehre gehören. Wenn nämlich ethiſche Ueberzeugung überhaupt ſchon zugegeben wird, ſo braucht man, um ſie zu entwickeln, nicht erſt auf jene ſchweren ſpeculativen Unterſuchungen zurückzuſehen. Demungeachtet liegen aber doch die Reſultate dieſer Unterſuchungen ſchon der ganzen Aufgabe der Sittenlehre überhaupt zu Grunde, und wer ſich darüber orientiren will, wird unvermeidlich auch auf jene tiefſten Grundlagen zurückgewieſen werden. Ihre beſtimmte Anwendung können dann die Ideen freylich nicht in der praktiſchen Naturlehre finden, ſondern dafür iſt die Stelle eben die praktiſche Lehre von den Ideen, in welcher die Freyheit uns dieſe Lehre vom Böſen gibt.

Deswegen müſſen wir die Kantiſche Lehre vom Böſen darin tadeln, daß ſie ihre Erklärungen wieder in die Natur hinein trägt; den Hang zum Böſen, der nur nach Ideen gedacht werden kann, als einen natürlichen Hang der Menſchen vorſtellt. Gut in der höchſten Bedeutung und böſe im Gegenſatz kann nur die innerſte That des Menſchen, ſeine Geſinnung, die Regel genannt werden, welche er zum Beſtimmungsgrund ſeiner Handlungen im Entſchluß angenommen hat (§. 183. und §. 186.). Nun ſagt Kant: „der Unterſchied, ob der Menſch gut oder böſe ſey, muß nicht in dem Unterſchiede der Triebfedern, (nicht in dieſer ihrer Materie) die er in ſeine Maximen aufnimmt, ſondern in der Unterordnung (die Form derſelben) liegen: welche von beyden er zur Bedingung

der andern macht. Folglich ist der Mensch (auch der beste) nur dadurch böse, daß er die sittliche Ordnung der Triebfedern, in der Aufnehmung derselben in seine Maximen umkehrt; das moralische Gesetz zwar neben dem der Selbstliebe in dieselbe aufnimmt, da er aber inne wird, daß eines neben dem andern nicht bestehen kann, sondern eines dem andern als seiner obersten Bedingung untergeordnet werden müsse, er die Triebfeder der Selbstliebe und ihrer Neigungen zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes macht, da das letztere vielmehr als die oberste Bedingung der Befriedigung der ersten in die allgemeine Maxime der Willkühr als alleinige Triebfeder aufgenommen werden sollte." Hierin ist nun wohl richtig, daß darin allein der Grund des Bösen im Menschen noch nicht liegt, daß er sinnliche Antriebe der Neigung neben den sittlichen Antrieben hat. Aber wenn man einem solchen Menschen, der nur durch falsche Unterordnung der Maximen böse wird, die sinnlichen Neigungen durch bloßes Phlegma der Schwäche entzöge, so daß der reine Trieb allein übrig bliebe: so würde dieser pflichtmäßig aus Pflicht handeln, ohne einigen Tadel seines Charakters. Dieß kann doch offenbar nicht richtig seyn. Der Mensch würde dann wirklich gut, dem nur die Gelegenheit zur Sünde genommen wäre. Ja noch mehr: wenn diese Ansicht die richtige wäre, so müßte der böse Mensch immer nur legal handeln, und hätte gar keine Tugend, auch nicht einmal im Kampfe gegen die Neigung, denn er setzt das Gesetz in seiner Maxime der Neigung nach, er käme also an dasselbe immer nur dann erst, wenn es seiner Neigung nicht zuwider ist. Auch dieß ist offen-

bar falſch. Wir fühlen uns vielmehr immer dem Geſetze unterworfen und nur die Heftigkeit der Neigung vermag die Tugend zu überwinden, deren Forderung ſonſt vor dem innern Richter immer als die erſte und herrlichſte anerkannt wird.

Kants Fehler in dieſer Beſtimmung des Böſen liegt nämlich darin, daß er, wie oben oft bemerkt wurde, das Vermögen der Antriebe im menſchlichen Willen vom Vermögen der Entſchließungen nicht gehörig unterſcheidet. Er nimmt deswegen an: Der Menſch handle immer unter der Form verſtändiger Entſchließungen, und wenn ſein Wille nun doch böſe ſey, ſo müſſe ſich eine Verkehrtheit im Verhältniß der Maximen im Oberſatz ſeiner Entſchließungen finden, ſo daß dieſe einander gegen ihren wahren Werth untergeordnet würden. Dieß iſt aber das wahre Verhältniß gar nicht. Der ſittliche Mangel in der endlichen Vernunft und der Widerſpruch in ihrem praktiſchen Weſen, den wir nach Ideen als das Böſe in uns beurtheilen, liegt vielmehr im Gegenſatz des ſinnlichen und verſtändigen Entſchluſſes, wie wir dieſen oben (§. 175 und §. 189.) entwickelt haben. Die reine Form des verſtändigen Entſchluſſes, wie wir ſie für den Charakter gefordert haben, findet für ſich in der Natur nicht ſtatt, doch machen wir ſie nothwendig zum Geſetz für unſern Willen, und da wir an deſſen Freyheit glauben, müſſen wir dieſen Widerſpruch uns als das Böſe in uns zurechnen. Der Tadel trifft hier keineswegs das Vermögen der Antriebe oder des Oberſatzes im Entſchluſſe, in dieſem iſt das Verhältniß der Maximen das vollkommen richtige; der ſittliche Trieb fordert mit der Nothwendigkeit der Pflicht, jeder andere gibt ſeine

Zwecke nur als beliebige an. Erſt im Entſchluſſe ſelbſt und ſeiner Unterordnung liegt der Fehler. Hier wirken nämlich die Antriebe keinesweges nach dem Moment der Nothwendigkeit ihrer Maxime, ſondern nur nach der Lebhaftigkeit der Vorſtellung in ihnen. Der ſittliche Antrieb wird, ſo gut wie jeder andere, nicht dadurch die Handlung im Entſchluß beſtimmen, daß er mit Nothwendigkeit ſein Sollen als Oberſatz des verſtändigen Entſchluſſes ankündigt, ſondern dadurch, daß er durch die ſubjective Lebhaftigkeit, mit der er vorgeſtellt wird, als Tugend, der Lebhaftigkeit anderer Antriebe entgegen tritt und dieſe überwindet. Wenn wir nun dem empiriſchen Charakter der Erſcheinung unſers Willens die Freyheit dieſes Willens als intelligibeln Charakter (§. 144.) zu Grunde legen und dieſer die Thaten des Willens zurechnen, ſo müſſen wir für die Natur gleichſam eine in ihr unmögliche unendliche Kraft des Charakters poſtuliren, die jedem möglichen Antriebe gewachſen wäre. Daraus ſehen wir, daß wir es mit einem nur nach Ideen zu beurtheilenden ewigen Verhältniß zu thun haben, dem die Tugend des Menſchen in der Natur nie gleich kommen kann. Jetzt verſtehen wir, daß für den intelligibeln Charakter nicht jene unendliche Kraft ſelbſt, die doch noch in die Natur gehörte, gefordert wird, ſondern daß dieß nur ein relativer Ausdruck iſt, um die Unzulänglichkeit aller Willkühr in der Natur für die ſittlichen Anforderungen zu bezeichnen. In der Natur kann nur die Lebhaftigkeit der Antriebe die Handlung beſtimmen, für die Idee des verſtändigen Entſchluſſes hingegen ſollte dieſe gar nichts gelten und nur die Nothwendigkeit des Geſetzes den Ausſchlag geben

(§. 189.). Dieſer Widerſtreit unſers ſinnlich bedingten Entſchließungsvermögens mit dem rein verſtändigen Entſchluß muß nun der Freyheit unſers Willens zugerechnet und demgemäß nach Ideen das Verdammungsurtheil über ihn ausgeſprochen werden. Der Fehler liegt alſo in der Form jeder natürlichen Entſchließung, hängt der endlichen Willkühr in jeder ihrer Handlungen an, und muß deswegen als ein allgemeiner Hang jeder endlichen Vernunft beſtimmt werden. Alſo auch in dieſer idealen Vorſtellung des Böſen in uns denken wir nur ein phyſikaliſch nothwendiges Verhältniß im menſchlichen Willen *abſolut*.

Wozu nun aber dieſe Lehre vom Böſen? Zu einem religiöſen Gefühle der Demuth vor dem Geſetze und der demüthigen Verehrung Gottes ſoll ſie führen, zu jener anbetenden Unterwerfung wird ſie uns leiten, die nicht nur in der *unwiderſtehlichen Allmacht* einen Herrn über ſich ſieht, der zu fürchten wäre, ſondern in Gott die *unendlich über uns erhabene Heiligkeit*, deren Willen wir mit reiner Achtung als Geſetz für uns anerkennen.

Theoretiſch aber wird ſie ſich freylich gar nicht verwenden laſſen, weder zu einer Theorie der endlichen Beſſerung, noch der ewigen Verdammniß. Beſſerung im Leben iſt ein Geſchäft der Bildung, ſomit der Sittenlehre, welche in der praktiſchen Naturlehre behandelt werden muß und keiner Magie oder anderer Zaubermittel bedarf. Beſſerung des böſen Charakters nach Ideen iſt aber ein ſchlechthin möglicher Act der Freyheit, allein ein Geheimniß der Reli-

gionslehre, welches keine menſchliche Vernunft entſchleiern wird, worüber alſo auch jedes Wort vergebens geſagt iſt.

Das Weſentliche für theoretiſche Erkenntniß wird hier nur ſeyn, gerade durch die Idee die Lehre vom Guten und Böſen ganz vom theoretiſchen zu ſondern. Wir werden jeden Vorſchlag zu einer Theorie des Sündenfalls, des Abfalls von Gott oder gar der Sündenvergebung mit aller Handelsbilanz über Fegfeuer und ewige Seligkeit von der Hand weiſen, um hier einer jeden Lehre den letzten Vorwand zu entziehen, die ihre Sittlichkeit nur auf himmliſche Bezahlung und Vergeltung gründet. Jede poſitive Bedeutung wird hier nur in äſthetiſchen Ideen der Reſignation liegen.

Drittes Kapitel.

Von der Weltregierung.

§. 220.

Die oberſte ideale Form nach ſpeculativen Ideen war die Anſicht des Weſens der Dinge unter der Idee der Gottheit. Die höchſte Einheit des abſolut nothwendigen Weſens wurde als der Urgrund im Seyn der Dinge gedacht, und wir beſtimmen dieſe Idee praktiſch, indem wir durch die Heiligkeit dieſes Weſens das Ideal vom ewigen Gute in der Welt realiſirt glauben. Dieſer Glaube an die beſte Welt iſt das reinſte Eigenthum der religiöſen Anſicht der Dinge, aber eben darum auch gar keiner wiſſenſchaftlichen Entwickelung fähig, ſondern ganz der äſthetiſchen Weltanſicht zu überlaſſen, welche in dem Schönen und Erhabenen der Natur außer uns, ſo wie im Innerſten des eignen Lebens die ewige Güte ahndet.

Es wäre alſo die Lehre dieſes Abſchnittes nur unſre Oppoſition gegen alle etwa herkömmlichen Lehren vom höchſten Gut und der Art, wie es in der Welt realiſirt werden ſoll. Wir haben ſchon oben bemerkt, daß die Idee vom höchſten Gute das eigentliche Ideal der Religionslehre werden müſſe, weil darin unmittelbar die objective Gültigkeit der Zweckgeſetzgebung ausgeſprochen wird. Dieſes Ideal iſt aber als das praktiſch höchſte für Weltregierung, Theodicee oder wie ſonſt durchaus keiner logiſchen Entwicklung fähig. Wie wir uns hier wenden mögen, ſo werden wir doch im-

mer anſtatt des objectiven Zweckes der Dinge nur einen ſubjectiven für Menſchen feſt halten.

Die uns denkbaren Zweckgeſetzgebungen waren die nach den Ideen der Glückſeligkeit, Vollkommenheit und Sittlichkeit. Die Glückſeligkeit Aller hier zum höchſten Gut und Zweck der Welt anzuſetzen, geht gar nicht, indem ſie nicht einmal zu einer ſubjectiven Zweckgeſetzgebung hinlangt, denn ſie gibt nicht Zwecke, ſondern nur Mittel zum Zweck. Als Seligkeit gibt ſie uns aber nur das leere Wort des abſoluten Gutes ſelbſt wieder zurück (§. 168. und §. 188.). Unter dem Ideal der Vollkommenheit erhielten wir allerdings eine Werthgeſetzgebung, aber eben nur eine ſolche, welche in das Leben des Menſchen den Werth ſetzt und in die Ausbildung ſeiner Vernunft; hier können wir uns über den ſubjectiven Zweck zum Weltganzen nur unter der negativen Form einer abſoluten Vollkommenheit des Weltganzen erheben, welche uns wieder den leeren Begriff des ewigen Gutes zurückgibt. Zum dritten bliebe uns übrig, mit den Stoikern die Tugend, oder mit Kant die Tugend nebſt der Vertheilung der Glückſeligkeit nach Würdigkeit zum höchſten Gute zu machen. Hier fällt aber die Kantiſche Vorſtellung ſchon mit der einzigen Bemerkung, daß das Glück ja nur zur Erſcheinung gehört und für das ewige Weſen der Dinge keine Bedeutung hat; die Tugend hingegen oder auch Sittlichkeit überhaupt iſt wieder nur das höchſte Gut im Menſchen, welches den Zweck der Welt uns nicht nennen kann, indem das Geſetz der Sittlichkeit unſern Willen ja noch einem höhern Geſetze der perſönlichen Würde unterwirft, in welchem wir endlich mit dem

Grundſatz, daß die Vernunft als Zweck an ſich exiſtirt, unſer Weſen in der nächſten Berührung mit dem ewigen Gute finden, aber ohne uns das Geſetz für vernünftiges Daſeyn mit Bedeutung zu einem Geſetz für alles Weſen der Dinge überhaupt erweitern zu können.

Wir können die Idee des höchſten Gutes als ein Ideal der Sittenlehre für die Endzwecke der Menſchen auffaſſen; dann vereinigt es in ſeiner Vollſtändigkeit Glück, Ausbildung der Vernunft und Tugend, und die Tugend iſt darin das oberſte Gute. Oder wir können auch als das Gute für Menſchen ſchlechthin das Daſeyn der Vernunft und ihr Leben nennen, weil dieſes die Regel iſt, nach welcher Menſchen aus ihrem Grundtriebe allen Werth ertheilen. Dieſes ſubjective Princip, nach dem wir die Welt *behandeln*, hat in der gewöhnlichen Teleologie den Grundſatz erzeugt: die Intelligenz, der Menſch ſey der Endzweck der Schöpfung, dem alles andere nur als Mittel unterworfen werden müſſe. Allein auch dieſer Grundſatz entſpringt aus einer unſtatthaften Verwechſelung ſubjectiver Zwecke der praktiſchen Naturlehre mit dem religiöſen Princip des ewigen Gutes. Das Princip des ewigen Gutes können wir nur ausſprechen: das Geſetz des *Zweckes an ſich* iſt das höchſte im Weſen der Dinge. Aber eben dieſes bleibt ohne alle logiſche Entwickelung aus ihm. Mit dem Verſuch, uns einzelne Beſtimmungen des ewigen Gutes zu denken, muß es uns gehen, eben wie mit der Vorſtellung einzelner Eigenſchaften Gottes; wir mögen vom kleinen oder großen ausgehen, ſo iſt es immer nur die negative Form des Abſoluten, mit der wir etwas geſagt haben. Das

wissenschaftliche in der Lehre von der Weltregierung kommt also nur auf einzelne Zurechtweisungen der Theodicee zurück, in welchen wir dem seine Unwissenheit beweisen, der über die Unzulänglichkeit des Weltlaufes zu seinen höchsten Zwecken Zweifel äußert, oder dem, der Verbesserungen im Weltlaufe anzubringen sucht, bedeuten, wie alles nach seinem Vorschlage nur noch schlimmer gehen werde.

Drittes-Buch.

Von der Aeſthetik.

Einleitung.

§. 221.

Aeſthetik würde der Etymologie nach die Lehre von den Empfindungen heißen. Wir brauchen aber das Wort nur durch die Verwechſelung der Empfindung mit Gefühl, die wir ſchon mehrmals gerügt haben (§. 85. und §. 165.). Wir verſtehen darunter Geſchmackslehre, aber für das Wort Geſchmack kehrt dieſelbe Zweydeutigkeit wieder, indem man überhaupt das Vermögen, intuitive Luſt und Unluſt zu beurtheilen (§. 165.) ſo nennt. Dieſe intuitive Luſt iſt nun entweder Annehmlichkeit der Empfindung oder bey Schönheit und Erhabenheit reines Eigenthum des Gefühls. Letzteres, das reine Eigenthum des Gefühls haben wir denn eigentlich durch das Wort äſthetiſch bezeichnet, indem wir (§. 162.) das äſthetiſche dem theoretiſchen entgegenſetzten.

Aeſthetik iſt uns alſo die Lehre vom Schönen und Erhabenen. Dieſes aber als reine Sache des Gefühls war der Theorie oder der Wiſſenſchaft gerade entgegengeſetzt, dasjenige, worüber wir urtheilen, ohne alle nach Begriffen ausſprechliche Regel. Eine Wiſſenſchaft vom Schönen und Erhabenen in ſtrenger Bedeutung kann es alſo nicht geben. Indeſſen finden ſich doch zwey ähnliche Aufgaben, die wir jetzt mit Aeſthetik bezeichnen. Die eine können wir die der Lehre von

der schönen Kunst nennen; diese verlangt die Regeln des technischen und mechanischen anzugeben, welches erfordert wird, um etwas Schönes zu machen. Werke der schönen Kunst, Gedichte, Gemählde, Musik oder was sonst, sind freylich nur durch das wahrhaft schön, was in ihnen nicht nach Regeln hervorgebracht werden kann, sondern nur durch Genie; allein der geniale Künstler muß denn doch sehr vieles erst nach Regeln lernen, was er nothwendig wissen oder als handwerksmäßige Geschicklichkeit können muß, ehe sich sein Genie nur zeigen kann. So lernt der Dichter die Regeln seiner Sprache und ihrer Prosodie nebst manchem andern, der Musiker die Manipulation seiner Instrumente oder die mathematischen Gesetze der Harmonie und des Generalbasses; der Mahler lernt mechanisch mit Farben umgehen, er lernt die Regeln der Perspective, des Helldunkels, des Farbencontrastes und vieles andere; noch mehr der Art hat der Architekt und Bildhauer voraus zu lernen. Aber diese schöne Kunstlehre ist so vielfach als es die Künste selbst sind, es wird sie für jede Kunst nur der lehren können, der bey einem Künstler selbst in die Lehre gegangen ist. An diese Lehre wird also die Philosophie gar keine Ansprüche machen. Ihr Gebiet kann sie nur bey der zweyten Aufgabe finden, bey der Aufgabe einer Kritik des Geschmacks, welche fordert, das Vermögen ästhetischer Beurtheilungen auszubilden. Diese Geschmackskritik fragt: was wollen wir mit den Ideen der Schönheit und Erhabenheit? worauf geht eigentlich unser Urtheil über das Schöne und worauf beruht es? Ihre Aufgabe fordert also nicht von der Kunst, Schönes hervorzubringen, sondern sie geht ganz

allgemein auf Naturſchönheit wie auf Kunſtſchönheit und kommt eben dadurch mit Philoſophie in Berührung. Allein auch an ſie werden die Anſprüche der Speculation nur ſehr geringe ſeyn dürfen. Von keinem Theile der Philoſophie gilt es mehr als von der Kritik des Geſchmacks, daß die philoſophiſche Speculation nur den negativen Nutzen hat, Irrthum abzuwehren. Speculation über Schönheit und ſchöne Kunſt wird niemand lehren, was Schönheit und Erhabenheit ſey, der es nicht vorher ſchon weiß; Philoſophie wird niemand Genie geben, der es nicht ſchon mitbringt, glücklich genug, wenn ihr Begriff das vorhandene nicht noch gar irre leitet; ſie wird ſogar niemand Geſchmack geben, der ihn nicht ſonſt ſchon hat. Sie kann uns nur lehren, was Genie ſey, und ſie kann nur denjenigen, der Geſchmack hat, lehren, was er eigentlich darin beſitze, und womit er ihn nicht verwechſeln dürfe. Das ganze Geheimniß der Speculation über Schönheit und Kunſt liegt in Kants Kritik der Urtheilskraft mit einer bis dahin unerreichten Schärfe des Gedanken verborgen. (Aber eben darin zeigt ſich einleuchtend, was Philoſophie hier allein leiſten kann, denn deſſen ungeachtet zeigt Kant in den meiſten Ausführungen von Beyſpielen, daß er ſelbſt wenig Geſchmack hat, welches unſre meiſten Aeſthetiker von ihm abgewandt oder ſie abgehalten hat ihn zu verſtehen.) Das einzige, was Philoſophie in der Kritik des Geſchmacks leiſten kann, iſt die genaue Unterſcheidung anderer Gefühlsarten von dem reinen Gefühl für das Schöne und Erhabene, da wir gemeinhin ſo vieles andere damit vermengen und ſo den reinen Geſchmack für das Schöne mit dem Beurtheilungsvermögen des Unterhaltenden überhaupt ver-

wechseln. Ist es dann so erst klar, was wir subjectiv mit unserm Urtheil über Schönheit und Erhabenheit wollen, so soll die Philosophie weiter zeigen, wie diese Gefühle in unserm Geiste entspringen, welches ihre Stelle und ihre Wichtigkeit in unserm innern Leben sey, und wie sich die ästhetische Weltansicht dem religiösen Gefühl zu Grunde legt.

Wir müssen in Rücksicht der Geschmackslehre dieselben Unterscheidungen wiederholen, die sich schon in der Ethik anwendeten. Die Geschmackslehre ist entweder nur von historischer Erörterung, oder durch Induction zu begründen oder endlich Eigenthum der Speculation. Letztere läßt auch hier wieder nur eine allgemeine Form erkennen an dem Gehalte aller Gegenstände von ästhetischer Beurtheilung. Die Aesthetik von nur historischer Erörterung ist nichts als die Geschichte der ästhetischen Mode bey diesem oder jenem Volke, zu dieser oder jener Zeit; sie geht aber allmählich über in unsre gelehrte, elegante Aesthetik, indem sie verlangt aus irgend einer ihrer modischen Vorschriften auch ein Gesetz für uns zu machen. Da fließt denn gelegentlich geschichtliches Vorurtheil, Gewohnheit, Herkommen, Sitte und Gebrauch, altes Muster, Aristotelische Regel, siècle de Louis XIV. oder philologische Gelehrsamkeit mit auf unser Urtheil ein. Dahin gehört z. B. das Costume und die Wahl der Draperie beym Gemählde; das einzelne des Versbaues, altes Metrum nur weil es alt ist, Reim und Assonanz, richtiges Sonnet und Sestine bey der Dichtung. Dem einen mißfällt etwas, weil es die Alten so nicht machten; dem andern gefällt etwas, weil man sehr gelehrte Auslegungen darüber schreiben kann. Der eine sagt: nur Griechen

und Römer geben uns klaſſiſche Muſter, der andere: wir ſind Deutſche und nur deutſche Kunſt kann uns zur Regel dienen. Dieſe Anſichten ſind es, mit denen die Geſchmackskritik vornehm thut; ſie ſind aber recht eigentlich auch nur für's Vornehmthun gemacht, eine gute Hülfe, um da mit Geſchmack zu blenden, wo keiner iſt; denkt man gleich nicht, ſo iſt man doch gelehrt. Dieſe Regeln gehen überhaupt immer nur auf die Kunſt, und ſetzen da mehr oder weniger voraus, daß der Künſtler gegebene Originale nachahmen ſolle; ſie ſind Regeln der eleganten Nachahmung im chineſiſchen, orientaliſchen, römiſchen oder griechiſchen Geſchmack, haben aber mit dem Geſchmack ſelbſt ſehr wenig oder nur durch das Medium eines ſolchen Styles zu thun. Wer Kraft hat, trete dieſe Regeln alle mit Füßen, ſeine Originalität wird dann zwingen, die curſirenden Aeſthetiken auf die Seite zu legen und ihm neue nachzuformen.

So iſt das bloße hiſtoriſche Urtheil über Geſchmack nur Sklave der Mode, darüber erhebt ſich aber die erfahrungsmäßige Geſchmackskritik der Induction. Ihr Gebiet iſt das der anhängenden Schönheit oder der angewandten Geſchmacksurtheile. Sie benutzt hiſtoriſche Kenntniſſe zum Urtheil, wo einmal ein beſtimmter Styl vorausgeſetzt iſt; oder anerkannt klaſſiſche Schönheit der Kunſt als Muſter der Vergleichung in freyeren Urtheilen. Ihr kommt es zu, anderweite Zwecke mit der ſchönen Form zu vereinigen, die Regeln des Ausdrucks idealer Schönheit anzugeben, die Geſetze der äſthetiſchen Regelmäßigkeit in rhythmiſchen Abmeſſungen und Tactbewegungen der Muſik, in Symmetrie und dem Proportionirten für die Zeich-

nung aufzufinden und vieles ähnliche. Kritiken dieſer Art ſind das belehrendſte, ideenreichſte und bildendſte der Wiſſenſchaft geweſen. So abſtrahirte Ariſtoteles die Regeln ſeiner Poetik von dem, was die anerkannt größten Meiſter befolgt hatten: in dieſem Sinne urtheilten bey uns Winkelmann, Leſſing, Herder und Göthe.

Die Speculation aber endlich kann nur noch über dieſe Anſicht hinaus an das reine Geſchmacksurtheil Anſprüche machen, deſſen Geſetze ſind: anſchauliche Darſtellung und äſthetiſche Idee. Hier aber haben wir ſchon §. 152. gefunden, daß ſelbſt das ſpeculative Moment äſthetiſcher Urtheile ganz nach der Induction hinneigt, indem es ſich nur in freyen Unterordnungen unter eine unausſprechliche Regel zeigen kann. Deswegen kann die Philoſophie der Aeſthetik in ſtrenger Bedeutung gar nicht als Lehre, ſondern nur als Kritik auftreten, und beſcheidet ſich ſogar für die Kritik in ihre engen Schranken.

Erſter Abſchnitt.

Ueberſicht aller reinen äſthetiſchen Principien unſers Geiſtes.

a) Das reine äſthetiſche Urtheil.

§. 222.

Bey der erſten Unterſcheidung des äſthetiſchen und logiſchen in unſerm Geiſte hat Kant bedeutend fehl gegriffen. Er ſagt: „um zu unterſcheiden, ob etwas ſchön ſey oder nicht, beziehen wir die Vorſtellung nicht durch den Verſtand aufs Object zur Erkenntniß, ſondern durch die Einbildungskraft aufs Subject und das Gefühl der Luſt und Unluſt deſſelben. Das Geſchmacksurtheil iſt alſo kein Erkenntnißurtheil, mithin nicht logiſch, ſondern äſthetiſch, worunter man dasjenige verſteht, deſſen Beſtimmungsgrund nicht anders als ſubjectiv ſeyn kann.“ Darin ſind zwey ganz verſchiedene anthropologiſche Gegenſätze mit einander verwechſelt. Der Unterſchied, ob etwas zur Erkenntniß oder zum Gefühl der Luſt und Unluſt gehört, kann gar kein Eintheilungsgrund für Urtheile werden, denn jedes Urtheil iſt Erkenntniß, und wenn es ein Urtheil über Luſt- und Unluſt iſt, ſo wird eben dieſe ſein Object. So ſind Urtheile über die Luſt am Guten und wenn es auch nur das im einzelnen Falle für mich Gute betrifft, logiſche und erweisliche, indem ſie nach Begriffen abgeleitet werden; Ur-

theile über Annehmlichkeit hingegen sind nur demonstrabel, denn sie beruhen auf der innern Anschauung meines Empfindungszustandes; nur die Urtheile über das Schöne müssen immer ästhetisch bleiben. Dem Sprachgebrauch gemäßer wird durch den Gegensatz des ästhetischen und logischen der Unterschied dessen bezeichnet, was die Einbildungskraft und dessen, was der Verstand billigt. Aber auch dieser Unterschied trifft nicht eigentlich die Urtheile, sondern den Gedankenlauf überhaupt. Wenn mir jemand etwas erzählt, so fragt der Verstand: ist das wahr, was er sagt? die Einbildungskraft aber: wie hat er mich unterhalten? die Einbildungskraft macht die Gesetze der Unterhaltung für das freye Spiel der Vorstellungen gelten, der Verstand hingegen fordert Wahrheit als Gesetz des Denkens und Erkennens (§. 42. und §. 74.). Für die Erkenntniß steht dem logischen nur das intuitive gegenüber und dann sind alle Urtheile logisch. Für die Urtheile aber steht dem ästhetischen das theoretische entgegen (§. 85. und §. 162.). Ein Urtheil ist theoretisch, wenn es durch eine Unterordnung nach bestimmten Begriffen erhalten wird, ästhetisch aber, wenn es durch eine Unterordnung nach Gefühl bestimmt wird. Ein reines ästhetisches Urtheil ist also ein solches, welches nur aus Gefühlen gefällt werden kann (§. 85.).

Das reine ästhetische Urtheil ist also das reine Eigenthum der selbstthätigen Urtheilskraft, es ist ein einzelnes Urtheil, welches für sich auf Allgemeingültigkeit Anspruch macht, diese Allgemeingültigkeit aber doch als subjectiv bedingt anerkennt. Dieß sind nun grade die Eigenthümlichkeiten

unſrer Urtheile über das Schöne und Erhabene. Wir unterſcheiden eben darin das Schöne vom Angenehmen, daß wir über das Schöne uns ein für jedermann gültiges Urtheil anmaßen, vom Guten aber darin, daß ſich über dieſe Anmaßung doch kein Beweis nach Begriffen führen laſſe. Wir ſehen auch leicht, wie dieſe Eigenthümlichkeit dem entſpricht, was unter einem Princip der Urtheilskraft beurtheilt wird. Die Regel deſſen, was wir im allgemeinen Schön oder Erhaben nennen, iſt eine unausſprechliche, mit der wir alſo nur den einzelnen Fall der Anſchauung vergleichen können. Die Nothwendigkeit der Regel ſelbſt iſt unausſprechlich, ſie zeigt ſich erſt am einzelnen untergeordneten Fall; wir müſſen uns dann aber doch beſcheiden, daß nicht jeder auf die gleiche Art den Fall mit der unausſprechlichen Regel vergleichen wird. Wir fordern alſo wohl überhaupt von jedem Geſchmack auch, daß fremde reine Geſchmacksurtheile mit den unſrigen übereinſtimmen, aber doch nur unter der ſubjectiven Vorausſetzung einer der unſrigen ähnlichen Bildungsſtufe des Geiſtes.

§. 223.

Dieſe Eigenthümlichkeit iſt alſo nur die formelle Eigenſchaft deſſen, was aus einem Princip der Urtheilskraft a priori entſpringt. Wir fragen ferner, welches ſind dieſe Principien der Urtheilskraft ſelbſt?

Das Grundverhältniß der Urtheilskraft iſt das Geſetz der Zufälligkeit aller materialen Erkenntniß unter der nothwendigen Bedingung der formalen Apperception, welches jeder endlichen Vernunft eigen iſt. Nun haben wir als Grundgeſetze der formalen Apperception das Geſetz der nothwendigen Einheit und das der ob-

jectiven Zweckmäßigkeit im Weſen der Dinge kennen gelernt, beyde gelten mit Nothwendigkeit für alle materiale Erkenntniß, jedes aber ließ ſich in ſeiner höchſten Form nur durch die verneinende Form des Abſoluten ausſprechen, unter welche keine beſtimmte Unterordnung ſtatt findet. Indem nun damit das Geſetz der Unterordnung ſelbſt doch nicht aufgehoben iſt: ſo muß ſowohl dieß höchſte Geſetz der Einheit als das der objectiven Zweckmäßigkeit im Weſen der Dinge als ein unausſprechliches Princip der Urtheilskraft ſich geltend machen, dem ins Unbeſtimmte alle materiale Erkenntniß unterworfen ſeyn muß. Wir erhalten alſo für die äſthetiſche Unterordnung der Natur unter die höchſten Geſetze im Weſen der Dinge erſtlich eine nur *ſpeculative* und dann eine *teleologiſche* Anſicht.

Wir wiſſen (nach §. 100 und §. 107.) wohl, daß die eigne Geſetzgebung der Urtheilskraft uns die *Geſetze der Ahndung* zeigt, nach welchen wir das Geſetz des Ewigen in den endlichen Erſcheinungen der Natur anerkennen, wir wiſſen (nach §. 162.), daß wir hier den poſitiv unausſprechlichen Geſetzen unſrer idealen Ueberzeugung die Natur äſthetiſch unterordnen. Aber wir wiſſen auch, daß dieſe Erklärung des Schönen und Erhabenen, als einer Erkenntniß des Ewigen, Abſoluten durch das Endliche, uns wohl die Bedeutung der Aeſthetik für das Leben unſers Geiſtes anzeigt, aber gar nicht als ein Princip gebraucht werden kann, aus dem wir uns über die einzelnen Verhältniſſe in ihr unmittelbar zu orientiren vermöchten. Wenn wir uns in irgend einem Theile der Philoſophie gleich Anfangs in dieß Abſolute und Ewige eintauchen, ſo können wir dann an der Stelle der Wiſſenſchaft nur leere Formeln

erhalten, bey denen ſich Alles auf einmal (aber nichts geſondertes) oder auch Nichts denken läßt, wie man will. So läßt ſich auch für die Aeſthetik aus dieſen Verhältniſſen zum Ewigen nichts begreifen, ſondern wir können grade dieſe Verhältniſſe ſelbſt erſt verſtehen und begreiffen durch Aeſthetik und das Schöne, wenn wir ſchon wiſſen, was dieſe ſind. Fangen wir gleich mit jenen hohen Anſichten an, ſo werden wir des Ewigen und Göttlichen ſo voll, daß wir dann vom einzelnen Endlichen, mit dem wir leben, ſo viel wie nichts verſtehen und mit unſrer ganzen Aeſthetik nur entweder auf eine langweilige Wiederholung und Ausſpinnung derſelben dunkeln Wortformeln kommen, (die ſich bey jedem anders machen, wie es der Zufall eben gibt) oder wohl gar mit Bemerkungen von ſolcher Wichtigkeit vornehm thun, wie z. B. daß eine Madonna von Raphael ſchöner ſey als eine Tabaksdoſe.

Wir hingegen ſehen, daß gerade dadurch ſich für die endliche Vernunft eine eigne äſthetiſche Weltanſicht ausſondert, daß unter ihre höchſten religiöſen Ueberzeugungen keine theoretiſche Unterordnung möglich iſt. Dadurch ſehen wir dann voraus, daß ſich die Formen des Schönen und Erhabenen grade da zeigen müſſen, wo der Wechſel der Geſtalten im Leben des Organismus die geiſtige Weltanſicht berührt, und daß wir dann durch die Einheit in den Formen dieſes Wechſels die Natur dem höchſten Zweck im Weſen der Dinge unterworfen fühlen (§. 140. und §. 141. §. 152. und §. 162.).

Wir machen mit unſern rein äſthetiſchen Urtheilen Anſprüche an eine eigne Geſetzgebung im Weſen der Dinge, und wenn wir dieſe im einzel-

nen nicht nach bestimmten Begriffen mit objectiver Gültigkeit auszusprechen vermögen, so setzen wir den Grund dieser nur subjectiven Bedeutung des Schönen und Erhabenen nicht dahinein, daß die Gesetze der Schönheit und Erhabenheit selbst keine objective Realität hätten, sondern nur in unser subjectives Unvermögen ihre objective Bedeutung anders als ästhetisch anzuerkennen (§. 162.). (Dieses letztere ist es, worin Kant den Idealismus der Zweckmäßigkeit in unsern Urtheilen über Naturschönheit findet.)

b) Speculative ästhetische Form.

§. 224.

Der erste Fall rein ästhetischer Beurtheilungen ist, wo das Mannichfaltige vor dem Sinne oder der Einbildung in seiner zufälligen Form vorkommend ohne vorgeschriebne Regel doch zur Einheit stimmt.

1) Die rein ästhetische Beurtheilung beruht auf dem subjectiv zweckmäßigen Verhältniß gegebener Vorstellungen zwischen dem Vermögen der anschaulichen Darstellung und dem Vermögen der Verbindung, indem die Urtheilskraft nicht auf die Zusammenfassung des mannichfaltigen unter einen bestimmten Begriff, sondern nur auf die Zweckmäßigkeit der gegebenen Anschauung zur Zusammenfassung überhaupt reflectirt. Indem nun hier kein Begriff vom Object zu Grunde liegt, so kann das rein ästhetische Urtheil nur darauf beruhen, daß das Vermögen der Anschauung selbst unter die Bedingung tritt, nach welcher der Verstand überhaupt von der Anschauung zu Begriffen gelangt. Das rein ästhetische Urtheil beruht

alſo auf dem Gefühl des wechſelſeitigen Zuſammentreffens der Einbildungskraft in ihrer Freyheit mit der Geſetzmäßigkeit des Verſtandes, und die äſthetiſche Urtheilskraft hat ein eignes Princip der Unterordnung nicht von Anſchauungen unter Begriffe, ſondern des Vermögens der Darſtellung unter das der Begriffe, ſo fern die Darſtellung in ihrer Freyheit zur Geſetzmäßigkeit des Verſtandes zuſammenſtimmt.

2) Der Gegenſtand der ſpeculativ beſtimmten rein äſthetiſchen Beurtheilung iſt alſo die Form anſchaulicher Darſtellungen, d. h. er gehört der figürlichen Syntheſis der productiven Einbildungskraft, und eben dadurch eignet ſich dieß Wohlgefallen zu einer allgemeinen Mittheilbarkeit. Wenn wir von der Materie der Vorſtellung in der Empfindung abſtrahiren, auf welcher objectiv das empiriſche der Anſchauung und ſubjectiv die Annehmlichkeit der Empfindung beruht: ſo bleibt die für den einzelnen Fall beſtimmte Form des Gegenſtandes in der Anſchauung übrig, von der wir für eine allgemeine Mittheilbarkeit der Erkenntniß fordern müſſen, daß ſie für jeden Andern die nämliche ſey. Sie hängt nämlich nicht von den Einzelnheiten des Empfindungsvermögens ab, ſondern ſie gehört ganz der productiven Einbildungskraft. Der eigenthümlichen Verbindungsweiſe dieſes Vermögens in der figürlichen Einheit der Gegenſtände iſt es alſo zuzuſchreiben, daß das Gefühl von der freyen Zuſammenſtimmung der Formen zur Einheit allgemein mittheilbar wird. Es iſt folglich grade die mathematiſche Anſchauung (§. 40.), welche zum Gegenſtand der äſthetiſchen Beurtheilung wird. Daher werden Geſtalt und Spiel die

beyden Formen des Schönen und daher der bestimmte Contrast der wissenschaftlichen Mathematik und der schönen Kunst in den Gesetzen des Rhythmus und der Contouren. Die Mathematik unterwirft die reine Anschauung ihren bestimmten Begriffen, sie beherrscht das regelmäßige und das, was bestimmt berechnet werden kann; das ästhetische Urtheil hingegen sucht in Gestalt, Bewegung und in dem Spiel alles wechselnden gerade, was sich der Regel bestimmter Begriffe entzieht und doch einem Gesetze der freyen Zusammenfassung folgt.

3) Das Gesetz der Verbindung überhaupt war theils das Gesetz der Naturbegriffe, der natürlichen Ansicht der Dinge, theils das der Ideen, der idealen Ansicht der Dinge. Es wird sich also auch für die ästhetische Beurtheilung die natürliche und ideale Ansicht unterscheiden müssen. Die ästhetische Urtheilskraft wird nach der ästhetischen Naturansicht ein Gesetz der Zusammenstimmung anschaulicher Formen mit der Einheit unter den Naturbegriffen überhaupt (unbestimmt welchen) anerkennen, dieß ist das Gesetz der Schönheit; sie wird aber auch nach der ästhetisch idealen Ansicht ein Gesetz ihrer Zusammenstimmung mit den Ideen der Vernunft (unbestimmt welchen) anerkennen, das ist das Gesetz der Erhabenheit.

Schönheit fordert Harmonie und Einheit der Form, nicht nach einer gegebenen Regel, sondern so, daß sich die freye Gesetzmäßigkeit erst der Beurtheilung anbietet; sie fordert in dem Reichthum gegebener Anschauungen Harmonie der Formen, wie sich dieß im Gesetz des Rhythmus und schöner Contouren am einfachsten anschaulich darstellt. Man gibt wohl zuweilen

für die Zeichnung geometriſche regelmäßige Geſtalten, den Kreis und die Kugel, Quadrat und Würfel als die einfachſten Beyſpiele der Schönheit an. Sie ſind es aber grade gar nicht, wegen der Armuth der Anſchauung in ihnen und der Regelmäßigkeit, die ſich gleich einem beſtimmten Geſetze der Zeichnung unterlegt. Sie enthalten nur das eine Element der Schönheit, nämlich Zuſammenſtimmung zur Einheit in der Form der Anſchauung, ohne die Fülle des Mannichfaltigen, welche zur Freyheit der Form nothwendig iſt. Dieſe zufällige Einheit in der anſchaulichen Form eines Gegenſtandes, ohne einen Begriff derſelben, können wir ſowohl in Natur, als Kunſt an jedem Gegenſtand freyer Schönheit erproben, wo ſich ein reines Geſchmacksurtheil anbringen läßt. Dieſe Vorſtellung enthält gleichſam die Regel, nach der wir Blumen, Landſchaften, eine Melodie, ein ſchönes Epigramm (im Gegenſatz eines witzigen) ſchön nennen. Es gibt ein allgemeines Geſetz der Schönheit für Rhythmus und Contouren, welches erſtlich lebendige, mannichfaltige Anſchauung, Reichthum und Fülle fordert, (um ſo beſſer, je leichter dieſe aufgefaßt werden kann) und dann Vereinigung der Form zu einer freyen Einheit der Geſtalt oder des Spiels. So ſchließt ſich ein Rhythmus, ſo macht eine Melodie ein Ganzes, ſo entſteht Gruppirung, wogegen nicht jede Folge von Tönen Melodie hat, und zerſtreute einzelne Figuren kein Gemählde geben. Daher kommt es, daß magere Regelmäßigkeit nicht ſchön iſt, auf der andern Seite aber auch kein buntes Gemiſch von Geſtalten ohne Regel, daß es vielmehr eine edle Einfachheit in der Kunſt gibt, welche den Stoff ſpart, denn der gehört nur zum

Vortrag, das Wesentliche ist die freye Einheit der Form. Das Thema macht keine Sonate und thut eben so nur wenig bey der Schönheit eines Gedichtes. Erhabenheit hingegen fordert eine anschauliche Auffassung des Ideellen, also eine anschauliche Vorstellung des Unendlichen, welche sich nie in bestimmter Darstellung, sondern nur durch die subjectiven Schranken unsrer zusammenfassenden Einbildungskraft symbolisch erhalten läßt.

§. 225.

4) Die Zweckmäßigkeit anschaulicher Formen im Schönen und Erhabenen ist die Form der ästhetischen Idee. Sowohl die Harmonie und Einheit der Formen in der Schönheit, als dasjenige, was den Eindruck der Erhabenheit macht, ist die Form ästhetischer Ideen. Schön und Erhaben kann nichts anderes genannt werden, als ästhetische Ideen. Was bezeichnet nun dieser Ausdruck?

Wir haben schon (§. 123.) die ästhetische Idee durch Combination der logischen durch die Formen des Absoluten entgegengesetzt. Sollen wir uns der Nothwendigkeit einer bestimmten Erkenntniß bewußt werden, so fordert dieß Vereinigung von Begriff und Anschauung. Idee nannten wir nun, was wir über die Gränzen dieser bestimmten Erkenntniß hinaus vorstellen konnten; unsre Ideen waren also entweder logische, in denen nur die Regel des Begriffes ohne den bestimmten Fall der Anwendung erkannt wurde, oder ästhetische, wenn nur der Fall der Unterordnung anschaulich gegeben wird, die Regel aber unaussprechlich bleibt. Die ästhetische Idee ist also eine anschauliche

Vorſtellung, die durch keinen Begriff beſtimmt ausgemeſſen, aber doch als ein Ganzes aufgefaßt wird, ohne daß bey dieſer Einheit der Form ein Begriff wäre von dem, was dieß Ganze für ein Ding ſeyn ſoll. Die Form der Anſchauung iſt ſchön durch eine äſthetiſche Bedeutung, die ihr zukommt, wenn ſie gleich logiſch gar keine Bedeutung hätte. Das Weſen der äſthetiſchen Idee und ihr Contraſt mit jedem andern Grunde des Wohlgefallens zeigt ſich wieder am leichteſten in den Geſetzen des Rhythmus und der Contouren. Das Wohlgefallen durch äſthetiſche Idee geht bey einem nur muſikaliſchen Kunſtwerk faſt einzig auf Rhythmus und Melodie, weniger auf Harmonie und faſt gar nicht auf das Spiel der Affecten durch die Muſik. Es iſt die Form einer äſthetiſchen Idee, was dem einzelnen Rhythmus, der einzelnen Melodie, dem einzelnen Quartett oder Sonate das Bedeutungsvolle, Einheit, Regel und Zuſammenhang gibt. So trifft die äſthetiſche Idee in der bildenden Kunſt das rein plaſtiſche, in der Mahlerey die Zeichnung. Es iſt hier wieder die Form einer äſthetiſchen Idee, von der die Geſtalt der Blume, die Landſchaft, Gruppirung oder einzelne Arabeske Einheit, Regel und Zuſammenhang erhält. Eben ſo in der Dichtung dient jede glückliche Vorſtellung durch äſthetiſche Attribute, durch Bild und Gleichniß zur Darſtellung einer äſthetiſchen Idee. Die dunkle Vorſtellung von der Vergleichung einer Sache mit dem Bild gibt oft mehr zu denken, als ſich noch ſo weitläuftig mit einer unmittelbaren Beſchreibung darſtellen läßt.

Es kommt hier auf zweyerley an, das deutlich gemacht werden muß, erſtlich die äſthetiſche Idee

ſelbſt, und dann die Form der äſthetiſchen Idee, wodurch ſie ſchön oder erhaben wird. Nicht jede äſthetiſche Idee iſt darum ſchon eine ſchöne oder erhabene Darſtellung; aber Schönheit und Erhabenheit kann doch nur als Form an äſthetiſchen Ideen vorkommen. Um zu zeigen, was unter äſthetiſcher Idee ſelbſt verſtanden werde, ſind die treffendſten Beyſpiele kleine Volkslieder, Kinderlieder und Wiegenlieder, die oft logiſch gar keine Bedeutung haben und doch etwas bedeuten müſſen, weil ſie ſich ſonſt nicht ſo lang erhalten und von Mund zu Mund fortpflanzen würden. Ich ſage: ſie ſind äſthetiſche Ideen und machen nur auf äſthetiſche Bedeutung irgend einer Gefühlsſtimmung Anſpruch. Z. B. Das Otaheitiſche: das Wölkchen in dem Monde, das Wölkchen liebe ich. Das bekannte deutſche: dort oben auf jenem Berge, da ſteht ein goldnes Haus u. ſ. w.

Oder: Maykäfer flieg.
Der Vater iſt im Krieg,
Die Mutter iſt im Pulverland
Unds Pulverland iſt abgebrannt.

* * *

Marienwürmchen ſetze dich
Auf meine Hand, auf meine Hand,
Ich thu' dir nichts zu Leide.
Es ſoll dir nichts zu Leid geſchehn,
Will nur deine bunte Flügel ſehn,
Bunte Flügel meine Freude.

Marienwürmchen fliege weg,
Dein Häuschen brennt, die Kinder ſchreyn
So ſehre wie ſo ſehre.

Die böſe Spinne ſpinnt ſie ein,
Marienwürmchen flieg hinein,
Deine Kinder ſchreyen ſehre.

Marienwürmchen fliege hin
Zu Nachbars Kind, zu Nachbars Kind,
Sie thun dir nichts zu Leide,
Sie wollen deine bunte Flügel ſehn
Und grüß ſie alle beyde.

Oder dieſes Peruaniſche:

Schöne Göttin,
Himmels Tochter!
Mit dem vollen
Waſſerkruge,
Den dein Bruder
Jetzt zerſchmettert,
Daß es wettert,
Ungewitter,
Blitz und Donner!

Schöne Göttin,
Königs Tochter!
Und nun träufelſt
Du uns Regen,
Milden Regen!
Doch oft ſtreueſt
Du auch Flocken
Und auch Schloſſen!
Denn ſo hat dir
Er der Weltgeiſt!
Er der Weltgott!
Virakocha
Macht gegeben,
Amt gegeben!

Doch wir brauchen nicht bey dieſen kindlichen oder kindiſchen Spielen ſtehen zu bleiben, auch in der gebildetſten Dichtung finden wir kleine Gedichte, die nur äſthetiſche Ideen ſind und als ſolche allein Bedeutung haben. Die meiſten Anakreontiſchen Lieder ſind der Art und in lyriſcher Dichtung alles Vollendetſte, und Erhabenſte, indem Hymnen und Dithyramben weder Raiſonnement, noch Erzählung ſeyn dürfen. Z. B. dieſe Kleinigkeit von Göthe:

Siehst du die Pomeranze?
Noch hängt sie an dem Baume,
Schon ist der März verflossen
Und neue Blüthen kommen.
Ich trete zu dem Baume
Und sage: Pomeranze,
Du reife Pomeranze,
Du süße Pomeranze
Ich schüttle, fühl', ich schüttle,
O fall' in meinen Schooß.

* * *

Oder folgende Worte von Pindar:
Goldene Harfe Apollons
Und der dunkellockigen Musen
Mitthronendes Eigenthum,
Der des Tanzes Vortritt horcht, der Freude Beginn!
Die Sänger, auch sie horchen deinen Zeichen,
Wenn der Choranführenden Lieder Tact
Du anstimmst, sanft berührt.

Der ewigen Flamme zuckenden Strahl
Löschest du aus. Es entschläft
Auf Dios Scepter der Adler,
Die schnelle Schwinge zu beyden Seiten hinabgesenkt.
Der Gefieder König! dunkeln Nebel
Gießest du über das krummgebogene Haupt,
Süße Fessel dem Augenlied. Entschlummernd
Hebt er den wogigen Rücken von deinen Geschossen durchbohrt.

Auch der stürmische Ares
Legt nieder den scharfen, spitzigen Spieß,
Und labt sein Herz mit Tönen deines Gesanges.

Denn auch der Götter Bruſt erquicken deine Pfeile,
Umfiedert rings von des Latoiden Weisheit
Und der hochgegürteten Muſen.

Was aber Zeus nicht liebte,
Schaudert zurück; die Stimme der Pieriden,
Der Hallenden, es ſchaudert zurück
Auf der Erd' und im ſtürmiſchen Meer.

Was iſt nun ein ſolches Gedicht? für den logiſchen Zuſammenhang der Gedanken iſt es wenig oder gar nichts; für Verſtand und Reflexion ſpricht es gar nicht; es iſt ein anſchauliches Ganzes, das heißt äſthetiſche Idee, und gefällt nur durch die Form dieſer äſthetiſchen Idee. Eine ſolche äſthetiſche Idee muß alles ſeyn, was irgend in Natur oder Kunſt als ſchön oder erhaben beurtheilt wird. Jedes ſchöne Gebäude, die Statue, das Gemählde oder Gedicht, das größte Epos oder Drama ſo gut als jene Kleinigkeiten, wenn darin noch ſo viel Verſtand, Conſequenz, Gedanke und Reflexion iſt, muß doch als Ganzes nur für die Anſchauung als äſthetiſche Idee gegeben ſeyn und durch die Form dieſer Ideen gefallen.

Dieſe äſthetiſche Idee iſt es alſo, die wir bey aller Beurtheilung des Schönen und Erhabenen im Auge haben müſſen. Sie vereinigt aber in ſich zwey Beſtimmungen.

Erſtlich ſie fordert eine bloß anſchauliche Darſtellung eines Gegenſtandes, der gar nicht für Reflexion, Begriff und Verſtand, ſondern nur für die Einbildungskraft gegeben iſt. Nichts kann alſo ſchön oder erhaben ſeyn, was nicht eine freye anſchauliche Darſtellung iſt.

Zweytens, dieſe anſchauliche Darſtellung ſoll durch ihre freye Form gefallen, durch eine Form, die nur durch das Gefühl der äſthetiſchen Urtheilskraft und nach gar keiner Regel und Begriff beurtheilt werden kann. Es iſt alſo für das rein äſthetiſche Wohlgefallen gar keine Regel der Kritik möglich, ſondern es beruht alles auf einem Machtſpruch des Einzelnen, wo es dem guten Glück überlaſſen iſt, wie weit wir in unſern Urtheilen übereinſtimmen.

Für die Kritik freyer Naturſchönheiten gibt es alſo gar keine Regel von Bedeutung. Anſchauliche Darſtellung iſt hier ſchon vorhanden, zu dieſer ſoll noch Form der äſthetiſchen Idee hinzukommen, die ſich aber eben nach keiner Regel abmeſſen läßt. Reichthum der Anſchauung und doch leichte Zuſammenſtimmung zur Einheit ſind der einzige unbeſtimmte Ausdruck, den wir hier brauchen können. Wir verſtehen ſo den Streit, der ſich hier zwiſchen dem Reichthum des Materials der anſchaulichen Darſtellung und der Einfachheit für die Form findet, um weder aus Mangel an Stoff in Leerheit zu verfallen, noch durch den Ueberfluß des Gehaltes formlos zu werden. Es ſtehen ſich überhaupt in aller Geſchmacksbeurtheilung geforderte und verworfene Regelmäßigkeit, geforderte Proportion und als ſteif verworfene einander entgegen. Hier gehen Regeln der Beurtheilung aber immer nur ſo weit als die geforderte Proportion und Regelmäßigkeit in Tact, Symmetrie, regelmäßiger Geſtalt ſchöner Thiere und Menſchen langt, das freye Verhältniß folgt keiner Regel mehr. Dieſe Regeln ſind aber der reinen äſthetiſchen Beurtheilung fremd, ſie entſpringen nur aus einem Geſetze der Vollkommenheit, welches nach Begriffen abgemeſſen werden kann.

Für die rein äſthetiſche Beurtheilung von Kunſtwerken liegt das Geheimniß der Kritik einzig in der Regel der anſchaulichen Darſtellung. Sie iſt die erſte unnachläßliche Bedingung deſſen, was ein Werk der ſchönen Kunſt ſeyn ſoll, ſie iſt dasjenige, was wir das Plaſtiſche in der Kunſt nennen, die äſthetiſche Haltung, die Zeichnung. Irgend eine Darſtellung, ſo viel künſtliches ſie ſonſt auch haben mag, der aber dieſe anſchauliche Darſtellung fehlt, kann gar keinen Anſpruch auf ſchöne Kunſt und Geſchmack machen; ſie ſagt uns höchſtens den Plan und die Aufgabe eines Kunſtwerks, iſt aber nicht dieſes ſelbſt. Denn Schönheit und Erhabenheit iſt Form eines Angeſchauten; wo alſo nichts in der Anſchauung, alles nur für den Begriff gegeben wird, da kann von beyden nicht die Rede ſeyn.

Dieſen Fehler nennen wir in der Dichtung das Reflectirte oder die reflectirte Darſtellung, auch wohl nach einem etwas unbeſtimmt allgemeinen Ausdruck die ſentimentale Behandlung, indem falſche Sentimentalität, d. h. ſchwächliche Empfindſamkeit gewöhnlich mit der Schwäche der Einbildungskraft verbunden iſt, welche die anſchauliche Darſtellung unmöglich macht. Ein Versſtück kann durch Reiz und Rührung, durch manche Art des Bedeutenden und Ausdrucksvollen, durch Pracht der Bilder, der Sprache, der Verſification gefallen wollen, durch alles das wird es aber nicht zum Gedicht; als Gedicht kann es nur gelten, wenn es gleich ſonſt noch ſo unbedeutend wäre, durch jene Anſchaulichkeit der Darſtellung. Dieſe iſt es vor allem, welche den Dichter in eminenterm Sinne des Wortes bezeichnet; ſie iſt es allein, die hier einen allgemeingül-

tigen Werth bestimmt. Dann aber urtheilen wir sehr streng, und es bleiben unter Allen, die Verse machen, nur sehr Wenige dieses Namens würdig. Die deutlichsten Beyspiele werden uns Shakespear und Göthe seyn. Wir müssen vorzüglich auf das Nebenwerk achten. Welche lebendige und vollendete Zeichnung, welche Anschaulichkeit der Charaktere gleichsam schon auf den ersten Blick findet sich bey Shakespear nicht nur bey seinen Helden, sondern bey jedem Ritter vom Gefolge und bey jedem Bedienten. Wir lernen nicht nur Romeo und Juliet, ihre Eltern und den Geistlichen kennen, sondern auch ihre Donna und den Bedienten von dieser; es geht keine Person übers Theater, die nicht bestimmt gezeichnet wäre.

Es ist also die erste Regel, welche einen weiten Spielraum für die Beurtheilung von Werken der schönen Kunst läßt, die der anschaulichen Darstellung. Sie ist aber nur die negative Bedingung des Schönen und Erhabenen, es muß noch die zweyte hinzukommen, Form der ästhetischen Idee. In Rücksicht deren gilt aber wieder das Nämliche, wie bey der Naturschönheit, sie ist grade das Unbeschreibliche und Unaussprechliche; hier entzieht sich Regel und Gesetz den Worten, wir können nur in unbestimmten Ausdrücken ein Kunstwerk tadeln, weil es überladen oder arm und leer, todt oder steif ist, aber positive Regeln für das freye ästhetische Urtheil finden hier nicht statt.

§. 226.

Nach diesen zwey Bestimmungen können wir auch die Vermögen der Darstellung des Schönen und Erhabenen näher abmessen, als oben (§. 42.). Sie sind Ge-

ſchmack, Geiſt und Genie. Geſchmack iſt das Vermögen der rein äſthetiſchen Beurtheilung; Geiſt iſt das Vermögen, ſich lebendig auszuſprechen; Genie iſt die Kraft der anſchaulichen Darſtellung (§. 194.). Geiſt kann auch ein bloßes Eigenthum des Verſtandes ſeyn ohne Genie, wie im Witz und Scharfſinn; Genie ohne Geiſt iſt ohne innere Klarheit, myſtiſch und ſchwärmeriſch, (wie Bunian oder Jakob Böhm).

Geſchmack nennen wir hier nur das Vermögen der rein äſthetiſchen Beurtheilung, abgeſehen von allen andern Beurtheilungen des Unterhaltenden. Dann iſt er die reflectirende Urtheilskraft in ihrer höchſten Freyheit und Unabhängigkeit vom Begriffe, die ſich ihr Geſetz ſelbſt gibt. Ihr Geſetz iſt dann ein urſprüngliches Eigenthum unſers Geiſtes, nichts Gelerntes, nichts Angebildetes. Was Schönheit ſey, wird nicht gelernt, ihre Idee hat jeder, und ſie iſt in jedem dieſelbe; jene Regel einer freyen Einheit und Harmonie in Geſtalt und Spiel. Aber der Geſchmack iſt dennoch bald roh, bald gebildet, bald wild, bald überfeinert. Er ſpricht zwar immer nach demſelben Geſetz, aber die Art, wie er unterordnet, iſt ſehr verſchieden, weil das Geſetz ſelbſt nie ausgeſprochen werden kann. Jedermann, der Schönheit ſucht, ſucht damit jene Form der äſthetiſchen Idee, aber der eine erblickt ſie an dieſem, der andere an jenem, vorzüglich bey Kunſtproducten; dem Wilden ſind die Fratzengeſichter ſeines Tomahak mit der ſteinernen Zunge oder die tätowirten Züge ſeines angemahlten Geſichtes ſchön, unſerm Bauer ſeine groben Mahlereyen, dem Orient aber ſeine mythologiſchen Figuren und dem Griechen ſeine Götter. Alles nur nach dem verſchiedenen Verhältniß, wie daſſelbe Vermö-

gen zur Ausübung gebracht wird. Angebildet kann der Geſchmack nicht werden, ſondern ein Jeder hat ihn ſchon der Anlage nach; aber Ausbildung fordert er für die ſcharfe und feine Auffaſſung rein äſthetiſcher Verhältniſſe.

Durch den Zwang dieſer Ausbildung kommt der Geſchmack auf einer Seite oft in Streit mit dem Genie, auf der andern aber wird er mit bloßem regelgebenden Verſtande verwechſelt. Wenn Göthe ſagt:

Warum will Geſchmack und Genie ſich ſo ſelten vereinen?
Jener fürchtet die Kraft, dieſes verachtet den Zaum,

ſo iſt der Vorwurf, der dem Geſchmack gemacht wird, nur in der Verwechſelung mit dem begreiffenden Verſtande zu ſuchen, der dem Schönen das Elegante, Zierliche, Correcte, Regelmäßige unterſchiebt. Göthe legt in der Beurtheilung des Hamlet auf elegante Vereinfachung der Handlung und andere ariſtoteliſche Regel zu vielen Werth. Dadurch möchte wohl ſchwerlich der Geſchmack gewinnen, ſondern nur der Begriff in Motiven zur Eleganz, welche doch in rein äſthetiſchen Beurtheilungen wenig gelten und nur conventionell ſind. Regelmäßigkeit der Fabel, der Intrigue, der Schlingung und Löſung des Knotens u. a. Eigenthum des reflectirenden Verſtandes wird uns aber nur allzu oft mit als Geſchmack angerechnet. Dagegen fehlt es gewöhnlich auch am Genie ſelbſt, wo dieſes angeblich in fehlerhafte Wildheit ausartet; die feſte, gediegene Kraft deſſelben ſoll da durch Trunkenheit und tollen Muth erſetzt werden.

Wir ſprechen neben dem beurtheilenden Geſchmack auch vom Geſchmack als productivem Vermögen. Man

kann Geſchmack zeigen in der Art, ſich zu tragen und zu kleiden, im Ameublement, im Styl einer noch ſo ſyſtematiſchen Abhandlung; man kann ſogar, wie uns z. B. Leſſing gezeigt hat, mit Geſchmack ohne großes Genie dichten, wenn man ſich die Aufgabe darnach zu ſtellen weiß. Was wir da Geſchmack nennen, iſt aber von Geiſt und Genie nicht der Art, ſondern nur dem Grade nach unterſchieden. Wir muthen jedem Gebildeten an, Geſchmack zu haben, und zu zeigen, aber nicht Genie; denn dichtende Gewalt der Einbildungskraft hat ein Jeder; es kommt nur auf den Grad an.

Aeſthetiſches Genie nennen wir aber nur dieſe eminentere Kraft, welche das Vermögen gibt, Werke der ſchönen Kunſt hervorzubringen. Welches iſt nun dieſe productive Kraft des Meiſters einer ſchönen Kunſt? Kommt es auf glänzende Beſchreibungen an, ſo können wir deren leicht in Menge zuſammenborgen. Es iſt der Funke des Göttlichen im Menſchen, der Dämon, der höhere Genius, der begeiſternde Gott, der den Dichter lehrt; der Gott, der mit Gewalt ſich des berauſchten Künſtlers bemächtigt, und ihn unwillkührlich und unbewußt im Wirbel der Begeiſterung mit ſich führt, nur wohin er will. Shakespear und Ariſtophanes möchten dieſe Zumuthung ihrer perſönlichen Göttlichkeit ziemlich ſpaßhaft gefunden haben. Die Sache läßt ſich dann auch nüchterner entwickeln. Genie iſt die Kraft, welche äſthetiſche Ideen erzeugt. Wir können es alſo ebenfalls zerlegen in das Vermögen der anſchaulichen Darſtellung, und das, welches an dieſe Darſtellung die geforderte Form der Schönheit und Erhabenheit gibt. Zu Grunde liegt Darſtellungskraft als Stärke der Einbildungskraft; das andere iſt

Geſchmack nach allen Stufen ſeiner Ausbildung. Aber auch Verſtand im vorzüglichen Grade muß bey dem Genie ſeyn, wenn es ſeine Vollendung erreichen ſoll. Ohne dieſen kann die Kunſt ihre höchſte Aufgabe nicht faſſen, ſie ſtreift nur an ihre Ideale, und der Künſtler gelangt vielleicht noch zum Muſikaliſchen, nicht aber zum Plaſtiſchen der Darſtellung. Wahre Begeiſterung iſt im höchſten Grade beſonnen. Die Kunſt gibt wohl ihre Bildungen nicht dem Verſtande und nicht für den Verſtand, aber doch zeigt ſich dieſer ihr vielfach behülflich. Er bringt den Gehalt zur Dichtung, lenkt die Einbildungskraft auf den rechten Gegenſtand hin, ihm gehört das Auffaſſen des lebendigen, geiſtigen, urkräftigen; er ſtellt es nicht dar, aber er leitet das Genie, und endlich gibt es noch einen Einfluß des Verſtandes auf die Dichtung, den die Alten weniger kannten (um deſſen willen wohl Schiller vorzüglich die antike Kunſt die naive nannte im Gegenſatz der neuen romantiſchen). Dieſer zeigt ſich vorzüglich im ernſten Roman, auch im Drama, wo das überwundene Raiſonnement ſelbſt als Philoſophie in der Dichtung auftritt (z. B. in Schillers Geiſterſeher, Göthes Meiſter, vor allem im Fauſt). Man hüte ſich aber, in dieſer philoſophiſchen Dichtung, die dem religiös Erhabenen am nächſten liegt, weshalb ſie auch unter den Griechen wohl nur bey Pindar und den Orphikern erſcheint, den wahren Triumph des Genies zu ſuchen; es iſt dieß nur ein Geſchenk beyher, welches wir vom Verſtande des genialen Künſtlers erhalten.

So vereinigen ſich zuerſt Gedanke und Kraft der Einbildung, um Genie zu erzeugen. Mit dieſem ſollen ſich dann aber noch alle Grade des gebildeten Ge-

ſchmacks verbinden, um nicht nur anſchauliche Darſtellung, ſondern äſthetiſche Idee mit ſchöner Form, mit idealem Ausdruck, mit hoher Erhabenheit zu geben. Geſchmack iſt es hier eigentlich, dem die Kunſt keine Regel zu geben vermag, ſondern in dem nur die Natur des Künſtlers der Kunſt erſt die Geſetze vorſchreibt.

Das Weſen des Künſtlers fordert alſo allerdings ausgezeichneten Verſtand, als das regierende und zweckvertheilende Vermögen ſeines Geiſtes; es fordert nachher Geſchmack, um das Schöne auswählen zu können und eines idealen Lebens Göttlichkeit zu faſſen; aber von dem allen iſt noch ganz beſtimmt getrennt der erzeugende Genius und Schöpfer des Werkes ſelbſt, die eigenſte Kraft des Genies, welche nur in der Kraft der Einbildungskraft beſteht. Es iſt wunderbar, wie dieſer eine Lichtfunke mit ſo ganz eignem Lichte ſtrahlt, unverkennbar, wo es leuchtet, und durch keine fremde Kunſt nachzuahmen oder zu erſetzen. Die feinſte Ausbildung oder die volle Kraft von Geiſt und Verſtand vermögen nie den Mangel an reiner Kraft der Darſtellung zu verbergen oder mit ihrer Originalität zu glänzen.

c) Teleologiſche äſthetiſche Form.

§. 227.

Kant macht in Rückſicht der Modalität rein äſthetiſcher Urtheile die Bemerkung: dem, der kein Gefühl für Naturſchönheit hat, ſprechen wir den Geſchmack ab, dem, den das Erhabene nicht bewegt, aber das Gefühl ſchlechthin. Mir ſcheint es, daß dieſer Gegenſatz des Geſchmacks und Gefühls ſich

ſchon beym Schönen ſelbſt zeigt. Nach demſelben Unterſcheidungsgrund, nach welchem wir dem mathematiſch Erhabenen der extenſiven Größe ein anderes nebenordnen, können wir gleichſam auch eine mathematiſche Schönheit beſtimmen als erſtes äſthetiſches Geſetz für Geſtalt und Spiel als Grundregel der Schönheit im Rhythmus und in freyen Contouren. Dieſer ordnet ſich dann eine Schönheit des Ausdrucks über, welche Kant die ideale Schönheit nennt. Ueber mathematiſche Schönheit und Erhabenheit urtheilt dieſer Geſchmack in engſter Bedeutung, über das andere hingegen das äſthetiſche Gefühl. Da wir das Geſetz der Schönheit als das der natürlichen äſthetiſchen Anſicht, dem Geſetz der Erhabenheit als der idealen äſthetiſchen Anſicht entgegengeſetzt haben, ſo können wir nicht wohl dieſe Benennung idealer Schönheit und Erhabenheit beybehalten, wir wollen ſie als hohe Schönheit und Erhabenheit der gemeinen, als lebendige, geiſtige der körperlichen entgegen ſtellen. So hat es die niederländiſche Mahlerey mit ihren fröhlichen Gruppen, trinkenden, tanzenden, ſpielenden Bauern, mit ihren Blumen, Schinken, Teppichen und Jagden nur mit der zweyten zu thun, die italieniſche Mahlerey in ihren hiſtoriſchen und religiöſen Darſtellungen aber ſucht die erſtere. Und welches iſt nun der Grund dieſer Entgegenſetzung? kein anderer als der allgemeine Unterſchied ſpeculativer und teleologiſcher äſthetiſcher Beurtheilung. Der erſte Fall theoretiſch inexponibler nur äſthetiſcher Unterordnungen iſt die Vergleichung der freyen anſchaulichen Formen der productiven Einbildung in Geſtalt und Dauer mit den Geſetzen der Einheit; der andere iſt die Vergleichung des

Wechſels der Begebenheiten mit dem objectiven Geſetzen des Zweckes im Weſen der Dinge; dieſe macht neben jener Harmonie in Geſtalt und Spiel, den Ausdruck des Lebens und des geiſtigen mit ſeiner ſubjectiven Zweckmäßigkeit zum Gegenſtand rein äſthetiſcher Beurtheilungen und vereinigt ſo die ethiſche Anſicht der Dinge mit der religiöſen in der Schönheit der Seele und der Erhabenheit des Charakters.

§. 228.

Wir treffen hier alſo auf die Frage: wie werden die rein äſthetiſchen Urtheile überhaupt zu Urtheilen des Wohlgefallens und Mißfallens, woher die Luſt am Schönen? Kant findet den Grund dieſer Luſt in dem Zuſammenſtimmen der Einbildungskraft und des Verſtandes bey gegebenen Vorſtellungen zum ſubjectiven Zweck der Urtheilskraft, und leitet den Anſpruch dieſer Geſchmacksurtheile auf Allgemeingültigkeit dann von der allgemeinen Mittheilungsfähigkeit dieſes Gemüthszuſtandes ab, indem das Geſetz der Urtheilskraft für jeden daſſelbe ſey. Und allerdings beruht unſre Beurtheilung der Dinge nach ihrer Schönheit überhaupt auf dieſem Moment aber den Grund unſers Wohlgefallens am Schönen dürfen wir doch in dieſer ſubjectiven Zweckmäßigkeit innerer Thätigkeiten nicht ſuchen. Wir haben vielmehr ſchon (§. 172.) darauf aufmerkſam gemacht, daß dieſe ſubjective Zweckmäßigkeit im Spiel unſrer Vorſtellungen bey der Contemplation des Schönen nur eine begleitende Annehmlichkeit ſey und nicht die urſprüngliche Luſt am Schönen ſelbſt. Denn dieſe von Kant allein berückſichtigte Luſt beruht nur auf einer innerlich gefühlten Beförderung meiner

Lebensthätigkeit, die uns wohl erklärt, warum wir uns gern mit der Betrachtung des Schönen beschäftigen, die aber nicht wesentlich von andern Annehmlichkeiten geschieden ist. Die Hauptunterscheidung, daß die Lust am Schönen und Erhabenen uninteressirt seyn soll und die objective Bedeutung, die wir dem Urtheil über Schönheit und über die Zweckmäßigkeit in ihr geben, wird dadurch nicht erklärt. Denn hier ist es erstlich doch nur das Interesse an meiner Lebensthätigkeit, welches die Lust bestimmt, was nur eine eigne Art angenehmer Unterhaltung gibt. Zweytens, einen Gegenstand nenne ich doch nicht nur in Beziehung auf mich oder auf den andern, sondern in sich selbst schön. Darin liegt eine objective Bedeutung der Schönheit und ihrer Zweckmäßigkeit, welche durch das genannte subjective Verhältniß nicht erklärt wird. Dieser Mißgriff ist überhaupt Ursach geworden, daß Kant die wahre teleologische Bedeutung unsrer rein ästhetischen Urtheile nicht gefunden hat.

Wir haben dagegen schon (§. 166.) eine andere Exposition unsers rein ästhetischen Wohlgefallens gegeben, welche das eigenthümliche, so wie das unterscheidende desselben deutlich macht. Der Zusammenhang einer Beurtheilung von Lust und Unlust mit dem Interesse liegt in der vorausgesetzten Regel desjenigen, was für mich Zweck sey; die Beurtheilung des gefälligen oder mißfälligen wird hingegen uninteressirt, sobald ich eine objective Regel dessen voraussetze, was für sich als Zweck existirt oder Zweck der Natur selbst ist. Wir nennen einen Gegenstand schön oder erhaben, wiefern wir ihn mit einem Gesetze der objectiven Zweckmäßigkeit übereinstimmend finden, wiefern er uns das

Geſetz des Zweckes ſelbſt im Weſen der Dinge ahnden läßt. Dieſe unintereſſirte Luſt trifft alſo grade mit dem Unterſchied der ethiſchen und religiöſen Zweckgeſetzgebung (§. 202.) zuſammen, ſie gibt die äſthetiſche Unterordnung der Natur unter die letztere.

Der Quell des Wohlgefallens am Schönen und Erhabenen liegt alſo im Triebe oder im Herzen des Menſchen, aber nicht wiefern dieſer die Natur der Neigung und dem Zweck des eignen Lebens zu unterwerfen trachtet, ſondern nur wiefern er mit reiner Liebe ſich ſelbſt gleichen Werth neben ſich anerkennt oder die Geſetze des abſoluten Werthes achtet. Schönheit ſpricht nicht die Neigung des Menſchen, ſondern nur ſeine Liebe, Erhabenheit ſpricht nur ſeine Achtung an. Die äſthetiſche Beurtheilung der Zwecke in der Natur läuft aus von der unverſtändlichen Auffaſſung einer objectiven innern mathematiſchen Zweckmäßigkeit, erhebt ſich aber immer mehr, ſo wie ſie das Leben erfaßt und allmählich den eignen Zweck des Willens auch als Zweck der Natur vorausſetzen darf, zur geiſtigen Schönheit und Erhabenheit.

§. 229.

Dieſe Expoſition lehrt uns zugleich, wie das unintereſſirte rein äſthetiſche Wohlgefallen uns auf zweyfache Weiſe doch ſehr intereſſant wird. Einmal nämlich bildet ſich ein leicht mittheilbares, alſo geſelliges empiriſches Intereſſe an demſelben für angenehme Unterhaltung durch die belebende Einwirkung deſſelben auf Einbildung und Urtheilskraft. Wichtiger aber wird uns zweytens noch die äſthetiſch teleologiſche Weltanſicht ſelbſt, indem ſie dem Glauben der religiö-

ſen Ueberzeugung dient, und dadurch zugleich auf Andacht und Begeiſterung wirkt.

Durch dieſes verſchiedene Intereſſe motivirt ſich eigentlich der Unterſchied eines untergeordneten kalten Geſchmackes und des lebendigen äſthetiſchen Gefühls. Man kann Geſchmack zeigen in der Kleidung, an der Form von Handwerkszeug und dem geringſten Hausgeräthe; dieſer Geſchmack iſt das bloße Beurtheilungsvermögen der freyen Einheit anſchaulicher Formen, welcher eine gleichſam der Speculation gehörige Form als conditio sine qua non an alles das hinzugibt, was für die Unterhaltung gefallen ſoll; eine Form, deren Geſetz alſo alles trifft, mit dem wir umgehen, wiefern Arbeit auch Unterhaltung iſt. Ueber dieſes formale Geſetz des Gefälligen für die Unterhaltung bringt dann aber noch das Gefühl ſeine religiöſe äſthetiſche Weltanſicht hinzu, welche mit dem Gefühle das ewige Geſetz des Zweckes in den Erſcheinungen der Natur zu berühren ſucht. Wir müſſen alſo in Rückſicht alles äſthetiſchen Intereſſes, das Intereſſe der freyen Unterhaltung und das der äſthetiſchen Weltanſicht wohl unterſcheiden.

Die Philoſophie des Geſchmacks als Speculation erhält alſo die Aufgabe: erſtlich unter allen Arten des Wohlgefälligen das Schöne und Erhabene genau zu charakteriſiren und dann zu zeigen: wie für die Weltanſicht der ſchönen Kunſt das Weſen der Dinge ſich den äſthetiſchen Ideen unterordnet.

Zweyter Abſchnitt.

Von der Schönheit, oder der äſthetiſchen Naturanſicht der Dinge.

a) Vergleichung des Schönen mit Reiz und Rührung.

§. 230.

Aus dem bisher entwickelten ergab ſich: daß das Wohlgefallen am Schönen unintereſſirt ſey, daß nur anſchauliche Formen in Geſtalt und Spiel als ſchön gefallen, und daß die Allgemeingültigkeit unſrer Urtheile über das Schöne ſich auf eine nur äſthetiſch zu beurtheilende Teleologie der Natur bezieht. Wollen wir uns alſo auf eine nähere Kritik unſrer Geſchmacksurtheile über das Schöne einlaſſen, ſo müſſen wir dieſe äſthetiſche Zweckgeſetzgebung noch beſtimmter mit den theoretiſchen unter den Geſetzen des Angenehmen und Guten vergleichen. Dabey werden wir vorzüglich auf den Unterſchied der mathematiſchen Schönheit des Geſchmackes und der geiſtigen Schönheit des Gefühls zu achten haben.

Zuerſt alſo das Verhältniß zum Angenehmen. Außer dem intereſſirten und der bloßen Privatgültigkeit unſrer Urtheile über das Angenehme unterſcheidet ſich dieſes noch auf zweyerley Weiſe vom Schönen. Als

Angenehm gefällt uns für einen Sinnengeschmack das Material der Empfindung, als Schön für einen Reflexionsgeschmack die Form der Anschauung, und zweytens: das Schöne gefällt nur für die Contemplation, das Angenehme aber für den Genuß.

Annehmlichkeit haftet nur an dem Empfindungszustand des Gemüthes, welcher zur Materie der anschaulichen Vorstellung gehört. Es kommt aber über die Farbe und die Masse Gestalt der Blume, des Menschen, der Gegend als Form hinzu; es ist bey der Materie der Vorstellung in der Bewegung noch Form des Spiels der Gestalten in Mimik und Tanz und des Spiels der Erleuchtung über einer Gegend, oder des Spiels der Empfindungen bey den wechselnden Tönen und ihrem Rhythmus in der Musik; so wie des Spiels der Gedanken und Affecten bey dem Anhören einer Musik, dem Lesen eines Gedichtes, dem Ansehen eines Schauspiels. Hier ist es einleuchtend, daß unser Urtheil über die Schönheit eines Gegenstandes sich nur auf diese Form in der Anschauung bezieht. Schönheit gibt es uns nur für den innern Sinn oder für Auge und Ohr. Auf die drey untern Sinne beziehen wir unser Urtheil über Schönheit fast gar nicht, denn da sind wir zu sehr mit der Empfindung beschäftigt, oder wir erhalten wenigstens bey der Betastung die Vorstellung nicht mit hinlänglicher Freyheit für die Einbildungskraft, um die Vergleichung der Form anstellen zu können, welche unser Urtheil über das Schöne leitet.

Für das Auge nehmen wir zunächst nur Farbe und Schattirung wahr, welche unmittelbar Sache der Empfindung sind; durch diese erhalten wir dann erst die Anschauung von Gestalt und Lage der Dinge, auf

welche ſich unſer Urtheil über Schönheit bezieht. Eben ſo, das Ohr gibt uns für die Empfindung nur den Schall, der angenehm iſt oder nicht; als ſchön aber gefällt erſt die Reinheit und das Spiel der Töne in Rhythmus, Melodie und Harmonie. Wir reißen unſer Urtheil erſt von dem erſten Gefühl der Annehmlichkeit der Empfindung los, und fragen nach einem höheren Geſetz für die bloße Form der Anſchauung, nach dem wir den Ausſpruch über Schönheit thun. Dieſe Vorſtellung des Formalen an der Anſchauung wird uns nun nicht ſo unmittelbar für den Sinn gegeben, wie die Empfindung, ſondern es gehört Vergleichung und Zuſammenfaſſung dazu, um die anſchauliche Form zu faſſen, ſie dringt ſich nicht ſelbſt auf. Deswegen gibt uns die Betaſtung keine Vorſtellung von der Schönheit der Geſtalt, ſie gibt das Bild nur ſtückweis und zu langſam. Nur das Auge und das Ohr ſind ſchnell genug in der Ueberlieferung des Totaleindrucks, um eine ſolche Beurtheilung möglich zu machen, denn wir gründen unſer Urtheil über die Schönheit einer Muſik nicht auf die Wahrnehmung der einzelnen Töne, ſondern auf die Vergleichung ihres wechſelnden Spiels; wir können ein Gemählde nicht leſen wie ein Buch Zeile für Zeile, und dann das Ganze *verſtehen*, ſondern es kommt hier auf den anſchaulichen Effect des Ganzen, auf den Totaleindruck der Geſtalten vor der Vergleichung an.

Das Schöne gefällt nur in der *Beſchauung* und für die Beſchauung, das Angenehme aber für den *Genuß*. Freylich iſt das meiſte Glück der Menſchen phantaſirt, die Freude wird durch Mitgefühl, Hoffnung und Furcht beſtimmt, und ſo der Genuß ſelbſt zur Sache

der Dichtung, zum Gefälligen der Unterhaltung. So gewährt das Reizende und Rührende, auch wo es sich nicht unmittelbar dem Genuß anbietet, doch oft ein Wohlgefallen der Unterhaltung. Aber dieses darf doch mit Schönheit nicht verwechselt werden; Reiz und Rührung bleiben nur Sache des Privatgeschmacks, Schönheit allein gibt ein allgemeingültiges Gesetz des Unterhaltenden.

Wenn jemand eine Dichtung, in der nur recht lustig gegessen, getrunken und geküßt wird, langweilig findet, so kann man ihm wohl im Scherz sagen: du bist ein Narr, wenn dir das nicht gefällt; er behält aber doch für sich recht, wenn er erwiedert: gut essen, trinken und küssen mag ich wohl, aber mir bloß erzählen zu lassen, wie andere gegessen, getrunken und geküßt haben, das finde ich sehr langweilig. So etwas ist nicht zum Ansehen, sondern zum Mitmachen da, für den Hungrigen gilt es schon gar nicht, und man muß sehr müssig seyn, wenn es gefallen soll.

Denn wer möcht' einen zu Tische laden
Auf den bloßen Geruch von einem Braten;

sagt der Hauptmann Balandrino.

Eben so das Herausheben markierter Situationen des lächerlichen und weinerlichen, des Fröhlichen und Traurigen aus den gemeinen Verhältnissen des täglichen Lebens, wie es sich in unsern Schauspielen und Romanen findet. Hier fällt vor allem eine gewisse widerwärtige Lüsternheit auf, welche unter der Engelsmaske des Mentor den Pferdfuß des Mephistopheles nicht verbergen kann. Der sinnlich lebendigen Darstellung im Ardinghello können wir uns freuen; und eben wie wir sagen: der feilen Lust sich zu bedienen, ist thierisch, die

Unſchuld mißbrauchen aber teufliſch, ſo ſind gemeine, ſchmutzige Darſtellungen nur roh, aber in allen denen, wo ſich Lüſternheit heimtückiſch hinter eine conventionelle Anſtändigkeit oder hinter die Miene des Sittenlehrers verſteckt, iſt ſie dem gebildeten Gefühl widerwärtig und ekelhaft. Der letzten Sünde macht ſich Wieland zuweilen, Kotzebue ſehr oft theilhaft. So überaus anſtändig, z. B. der Verfaſſer im Agathon erzählt, ſo ſoll der Leſer ſich doch recht behaglich wohl befinden in den Gärten der Danae. Kotzebue weiß die Unſchuld ſeiner Gurli zu nichts beſſerm zu brauchen, als für ſolche verkappte lüſterne Späße, und ſeine Eulalia macht durch alle ihre Moral am Ende nur den Sittenſpruch klar: wem viel vergeben iſt, der liebet viel. Doch auch davon abgeſehen, hat unſer Wohlgefallen an dem alltäglich lächerlichen oder weinerlichen nichts mit der Schönheit zu ſchaffen. Wir lachen, weinen und laſſen uns tüchtig rühren, weil es wohlthut, eine angenehme Motion iſt, die Appetit macht, oder die Verdauung befördert.

So ſteht es überall mit dem äſthetiſchen Werth des nur Reizenden für die Beſchauung. Rührung hingegen hat noch ein anderes Verhältniß. Sie zeigt ſich bey allen erhabenen Darſtellungen, und manche können nicht ohne ſie ſtatt finden. Das Schöne reizt ſchon für ſich, das Erhabene rührt; aber es iſt ein großer Unterſchied zwiſchen der *erhabenen und erhebenden* Rührung, wie wir ſie bey den Leiden des Oedipos und der Maria Stuart oder dem Fall des Makbeth empfinden und einer *zerknickten und zerknirſchenden* Rührung geiſtiger Bettelſcenen in ſentimentalen Dichtungen.

In aller Mahlerey, Bildhauerkunſt, Baukunſt oder jeder bildenden Kunſt, als ſchöner Kunſt, iſt die Zeichnung das Weſentliche, in der nicht das, was in der Empfindung vergnügt, ſondern nur das, was in der anſchaulichen Form gefällt, den Grund des reinen Geſchmacksurtheils macht. So wird in allen Werken der ſchönen Kunſt die Farbe durch das Geſetz der Form ſehr eingeſchränkt und kann ſelbſt da, wo ſie angebracht wird, nur durch die Form gehoben werden. In Baukunſt und Bildhauerey wird ſie ganz verworfen, in der Mahlerey in ſtrengen Schranken gehalten. Wie ſehr hängt nicht der Effect in der Mahlerey von kräftigen, ſtarken Umriſſen ab, welche dem ungeübten Auge wohl gar hart und ſteif ſcheinen können, dagegen verwaſchene und gepinſelte Umriſſe oder zu weiche, ſüße Ausführung die Kraft der Darſtellung zerſtören. Die Kraft und Strenge der Umriſſe gibt faſt ohne alle Farbe der antiken Zeichnung einen beynahe unerreichten Vorzug der Darſtellung vor der neueren, und ſchon derſelbe Vorzug der Zeichnung erhebt in der italieniſchen Mahlerey die römiſche Schule über die venetianiſche. Aller Farbenglanz des Alexander Veroneſe und Gentileſchi will wenig bedeuten, und ſelbſt die weit höhere Kunſt des Titian und Paul Veroneſe würde den Wettſtreit der Zeichnung mit dem härteren und weit weniger bunten Pinſel der Schule des Raphael nicht aushalten. Selbſt im Gegenſatz des römiſchen Styls der Bildhauerkunſt gegen den ſtrengen griechiſchen Styl findet ſich daſſelbe; wo die angenehme Weichheit und Zartheit des ſchönſten Antinous auch nur nach dem Effect durch Zeichnung zu meſſen den griechiſchen jungen Bakchus oder Adonis nicht erreicht.

Eben ſo ſteht in der Muſik nicht nur die Süßigkeit des Tones einzelner Inſtrumente, ſondern auch das nur gefällige, bunte, leichte des Vortrags mit der Strenge und Kraft und meiſt mit der Einfachheit wahrhaft ſchöner Compoſitionen in beſtimmtem Contraſt.

Auch Verzierungen dürfen dem Geſchmacksurtheile nur durch Schönheit ihrer Form, nicht aber als Schmuck durch Pracht und Reichthum gefallen wollen. Daher hält vollklingende, prächtige, reiche Sprache den Wettſtreit des Geſchmacks bey weitem nicht mit dem ſtrengen Styl eines einfachen aber darſtellenden Tones in der Erzählung aus, und einfache Volkslieder ſind (gleichſam von der Natur ſelbſt gebildet), von weit feſterem, ſtärkerem Eindruck, als noch ſo prächtige, geputzte Lieder und Geſänge.

Endlich daſſelbe Verhältniß iſt auch bemerkenswerth in Rückſicht der innern Schönheit des Geiſtes. Hier müſſen wir Liebenswürdigkeit und Schönheit der Seele unterſcheiden. Liebe in gemeiner pathologiſcher Bedeutung iſt die Zuneigung zu einem Andern, deſſen Umgang mir angenehm iſt. Hier ſollten nun wohl die Beſtimmungsgründe deſſen, was einen Menſchen würdig macht geliebt zu werden allgemeingültig ſeyn, indem ſie nur im Charakter oder der Schönheit ſeines Geiſtes liegen. Gewöhnlich verſtehen wir aber unter Liebenswürdigkeit nur das Angenehme für den Umgang, und hier müſſen wir das, was einen Menſchen dem einen oder andern beliebt macht, ſehr von der Schönheit des Geiſtes trennen.

Die meiſten Menſchen ſind darin ſehr ungerecht, daß ſie das Urtheil: den mag ich nicht leiden, ſo ausſprechen, als ob ihm das wirklich etwas von ſeinem

Werthe nähme, da doch nur nach einem ganz ſubjectiven Maaßſtab geurtheilt wird. Es wird ſchon eine beſondere Feinheit der Geiſtesbildung erfordert, um hier das eigne Urtheil von dem genau zu unterſcheiden, was man auch andern zumuthen darf. Nicht nur im Aeußern der Geſtalt, ſondern auch in dem, wie uns der Geiſt eines Andern berührt, iſt die Schönheit der Seele genau von ſubjectiver Liebenswürdigkeit zu unterſcheiden. Daher ſind wir beſonders im vertrauten Umgange ſo gewählich und von ſo verſchiedenem Geſchmack; ein Menſch, der dem einen ungemein gefällt, iſt dem andern zuwider. Der eine liebt einfache Sitte, Ruhe und ländliches Leben, der andere nur die große und abwechſelnde Geſellſchaft mit allen Feinheiten des Umgangs, mit dem Wechſel der Gemüthsbewegungen im Spiel und den Spannungen der Geſellſchaft; der eine liebt den Scherz und leichte Freude, der andere gerade das melancholiſche und das tiefere Gefühl hypochondriſcher Launen; der eine liebt den Ausſpruch tiefer, herzlicher Gefühle, der andere Satyre und das beißende, welches jenem durchaus verhaßt iſt — und es iſt bey dem einen gleich wenig objectiver Werth oder Unwerth, als bey dem andern, indem jeder nur dem ſubjectiven Urtheil über das ihm Angenehme überlaſſen iſt. Daher ſind vorzüglich die Urtheile über ſentimentale Dichtung und alle Prachtſtücke einer recht tiefen Empfindung ſo ſehr verſchieden. Ein Ton der Empfindung, der den einen gewaltig ergreift und hinreißt, iſt dem andern ſchaal, widerlich, unnatürlich, ekelhaft. Z. B. mit großer Feinheit der Geiſtesbildung ſind Meiſters Lehrjahre erzählt; die einzelnen Perſonen darin zeigen eine ſo verſchiedene Empfindungsſtim-

mung, daß die Urtheile über ihre Liebenswürdigkeit ſehr verſchieden ausfallen werden; aber jede Hauptfigur von der Philine zur Natalie, Meiſter wie Lothario zeigen ihre unverkennbare Schönheit der Seele, und über dieſe allein ſoll es ein allgemeingültiges Urtheil geben. Dieſe geiſtige Schönheit, die weder durch Gefühl, noch Geiſt, noch Bildung, noch Verſtand allein gegeben wird, ſondern Reinheit und eine Harmonie des innern Weſens fordert, deren Regel unausſprechlich iſt.

§. 231.

Dieſes alles iſt nur Expoſition des einen Hauptſatzes in Kants äſthetiſchem Formalismus: das reine Geſchmacksurtheil iſt von Reiz und Rührung unabhängig. Gegen die Kälte dieſes Grundſatzes iſt nachher nach Herder genug geſprochen worden. Zum Theil aus Mißverſtand, indem Herder meinte: dieſer Formalismus wolle eine Schönheit ohne Reize und ſuche die Charis, die den Menſchen alles lieblich macht, von ihren Idealen zu verſcheuchen. Dieſer Mißverſtand entſprang nur aus Mangel an Abſtraction. Es war erſtlich nicht gefordert, den Reiz vom Schönen wegzulöſchen, wie die Zeit den Farbenglanz von alten Basreliefs genommen hat, ſondern die Kritik ſagte: Reiz und Schönheit iſt zweyerley und beyde dürfen nicht verwechſelt werden, weil nur letztere auf allgemeinen Beyfall Anſpruch machen kann. Ferner iſt ja Herders Charis nicht der Reiz und das Rührende, ſondern Schillers Anmuth, die Schönheit des Lebens, und dieſe iſt allein der Gürtel, den Venus Urania ſelbſt nur als Geſchenk der Charitinnen beſitzt.

Allein auch von dieſen Mißverſtändniſſen abgeſehen, wird doch nicht jedes Geſchmacksurtheil ſeinen Anſpruch an den Reiz und das Rührende, an Farbe und Klang und an tiefes inneres Gefühl aufgeben wollen. Das ſtrenge Urtheil, welches als allgemeingültiges Geſchmacksurtheil gefordert werden kann, entſpringt nämlich nur aus dem ſpeculativen Quell rein äſthetiſcher Urtheile, die Entſcheidung des teleologiſchen Urtheils wird hingegen oft eine andere. Letzteres Urtheil des äſthetiſchen Gefühls im Gegenſatz des kalten Geſchmacks wird von allem angeſprochen, wo uns das Leben der Natur und des Geiſtes entgegen kommt. So ordnen wir die Farbe und den angenehmen Klang für die Kunſt als bloßen Reiz unter; wenn wir aber dieſelben als Natur beurtheilen, faſſen wir auch durch den Reiz die Schönheit des Lebens. Eben ſo bey innern Empfindungsſtimmungen. Wir haben gleichſam zwey Geſchmacksurtheile, von denen das eine die Gefühlsſtimmungen des Yorick, Werther oder Woldemar nicht achtet oder gar verwirft, das andere aber Schönheit des Lebens in ihnen anerkennt. Dieſen Widerſtreit wird keine Kritik zu heben vermögen. Der Sentimentale lobt dieſe Gefühlsſtimmungen meiſt nur, weil ſie ihn durch Reiz und Rührung unterhalten; er macht aber mit ſeinem Urtheil Anſprüche ſogar noch über ein freyes Geſchmacksurtheil hinaus, indem er Ideale geiſtiger Schönheit darin angedeutet findet oder dieſe Stimmung als muſterhaft beurtheilt. Dem widerſpricht der gebildete Geſchmack in Rückſicht des letztern; er wird ſolche Gefühlsſtimmungen nicht als Ideal und Muſter geiſtiger Schönheit gelten laſſen; wenn es aber nur darauf ankommt, frey die Schönheit

des einzelnen Lebens zu beurtheilen, ſo wird er doch dieſe Erſcheinungen weder in der Natur noch in der Dichtung verwerfen wollen. Nach dem teleologiſchen Urtheil gibt es eben ſo viel Naturſchönheit für den Geruch im Blüthenduft als für das Ohr im Vogelgeſang; nach dem andern Urtheil aber gibt es für das Ohr Muſik und eine ſchöne Kunſt der Gerüche bleibt unmöglich.

b) Schönheit und Vollkommenheit.

§. 232.

Alles unſer Urtheil über Zweck und Zweckmäßigkeit entſpringt aus unſerm praktiſchen Vermögen einen Werth der Dinge anzuſetzen und zu beurtheilen; ſo fanden wir es beym Angenehmen und Guten, ſo muß es auch beym Schönen ſeyn. Hier würde nun die Zuſammenſtimmung zu Einem ohne einen Begriff des Gegenſtandes vorauszuſetzen, dieſes freye Spiel, die Harmonie anſchaulicher Formen für ſich nur ein leichtes Spiel der Unterhaltung gewähren, indem der Sinn ſich hier gleichſam frey zur Regel des Verſtandes fügte, und man könnte dieſe Luſt allerdings jedem zumuthen, nur weil er Sinn und Verſtand hat, doch nur als eine beſondere Art des Angenehmen. Allein indem wir durch unſer Vermögen, Werth anzuſetzen, zuletzt die Idee des abſoluten Werthes erhalten und mit dieſer den Zweck als objectives Geſetz des ewigen Seyns der Dinge denken, ſo entſteht uns die Idee des Reiches der Zwecke und die Natur wird uns der Widerſchein deſſelben. Dadurch bekommt jene freye Beurtheilung anſchaulicher Formen eine ausgezeichnete, höhere Be-

ziehung, indem wir den ſchönen Gegenſtand nothwendig als zweckmäßig beurtheilen, nicht für uns noch auch nach Begriffen für die Natur, ſondern nur in ſich ſelbſt äſthetiſch als eine Form, welche als Analogon der Vernunft Zweck der Natur iſt. Es erſcheint uns darin das objective Geſetz des Zweckes für das bloße Gefühl, indem wir die in der Natur zufällig aufgefaßte Eurythmie der Form nur als einen Zweck der Natur beurtheilen können.

Ein ſolcher Zweck der Natur kann nämlich nicht nach einer innern oder äußern Zuſammenſtimmung von Mitteln zum Zweck gedacht werden, wie die zweckmäßige Einrichtung einer Maſchine, oder wie wir phyſiologiſch den Organismus betrachten; es wird nicht nach der Klugheit gefragt, mit der die Natur ſo etwas eingerichtet habe, ſondern wir beurtheilen die Form ſchlechthin als mit der Idee eines Zweckes übereinſtimmend.

Ferner eine ſolche Zweckmäßigkeit der Natur kann auch nicht innerlich nach Begriffen als Vollkommenheit beurtheilt werden, dann müßten wir das Syſtem des Reiches der Zwecke ſelbſt zu erkennen im Stande ſeyn, welches doch nur in der ewigen Ordnung der Dinge liegt. Wir haben vielmehr in der Natur gar keinen Begriff, nach dem wir etwas als Naturzweck beurtheilen können, ſondern wir vermögen jene Eurythmie der anſchaulichen Form gleichſam nur als das zu denken, was ſich ſelbſt als Zweck ankündigt, dem die Natur ſelbſt den Werth gibt. Nach Begriffen ſchreibt nur die Idee des Glaubens der Vernunft abſoluten Werth zu, in der Natur aber müſſen wir als ein Analogon dieſes abſoluten Werthes jene Einheit der Form vor der äſthe-

tiſchen Beurtheilung auffaſſen, nach der wir unſer Urtheil über Schönheit beſtimmen.

So gehört die Idee der Schönheit rein der Teleologie der Natur, und erhält damit ihre Wichtigkeit in der Geſchichte unſers Geiſtes. Es iſt unmittelbar nur eine Vorſtellung der Einbildungskraft für den Begriff des Verſtandes oder die Idee der Vernunft, welche unſerm Urtheil über das Schöne und Erhabene zu Grunde liegt. Dieſe bezieht ſich aber in unſerm Geiſte nothwendig und ohne Reflexion auf die höchſte praktiſche Idee des Zweckes an ſich, und ſomit ſtellt ſich jene anſchauliche Form dem unausſprechlichen Begriff unter, welcher uns jenen Zweck in der Natur ankündigt, und das Schöne in der Natur wird dasjenige, dem die Natur ſelbſt den Werth gibt.

Würde dieſer Werth nach Begriffen beurtheilt, ſo wäre er Vollkommenheit ſchlechthin oder Zweck an ſich, wird er nur nach Gefühlen beurtheilt, ſo iſt er Schönheit. So ſteht alſo die Beurtheilungsweiſe nach Ideen der Schönheit mit der nach dem Geſetze der Vollkommenheit und der praktiſchen Idee deſſen, was Zweck an ſich iſt, in naher Berührung. In der höchſten Beurtheilung unterſcheidet beyde nicht das Geſetz des Zweckes, ſondern nur die Art der Unterordnung, nur der Unterſchied der logiſchen und äſthetiſchen Subſumtion, indem Vollkommenheit einzig zum Maaßſtab wird, wo ich das Gute nach Begriffen der Regel ſeines Zweckes unterordne, Schönheit aber wo äſthetiſche Unterordnung allein möglich iſt. Dieſe Verwandtſchaft des Schönen mit dem Vollkommnen ſuchte die Wolfiſche Schule durch den Ausdruck zu bezeichnen: Schönheit ſey eine verworren gedachte Vollkommenheit,

Kant aber durch den, ſie ſey in ihrer Freyheit eine Form der Zweckmäßigkeit ohne Vorſtellung eines Zweckes.

Daß überhaupt Vollkommenheit oft nach einer andern Regel beurtheilt wird, als Schönheit, fällt leicht ins Auge. Wer ein Gebäude erblickt, hat ſogleich über ſeine Schönheit ein Urtheil, ohne einen genauen Begriff davon, was es ſoll; die Erhabenheit der Pyramiden oder eines Münſters trifft uns, ehe wir noch zu fragen anfangen, was das ſolle. Will er aber über die Vollkommenheit des Gebäudes urtheilen, ſo muß er zuerſt wiſſen, ob es zur Kirche, zum Wohnhaus oder wozu ſonſt dienen ſoll, um nach den beſtimmten Zwecken die Theile zu beurtheilen, z. B. wie der Schall ſich darin verbreitet oder wie die Lage der Treppen und Zimmer zum Gebrauch ſtimmt. Eben ſo kann ein Gedicht mißfallen, weil es nicht ſchön iſt; wenn ich aber nachher erfahre, daß es Parodie ſey oder auf gegebene Reime gemacht, ſo lobe ich es wieder, indem ich nun nicht mehr nach Geſchmack, ſondern nach einer Regel der Vollkommenheit nur die Künſtlichkeit beurtheile. Dieſe beyden Regeln des Schönen und Vollkommnen vereinigen ſich aber oft zur Beurtheilung des nämlichen Gegenſtandes und zwar ſo, daß beyde Regeln ſich gleichſam immer mehr nähern, bis ſie endlich bey geiſtiger Schönheit nur in eine zuſammenlaufen.

Kant unterſcheidet hier erſtlich freye Schönheit von einer nur der Vollkommenheit anhängenden Schönheit auf folgende Weiſe.

„Die freye Schönheit ſetzt keinen Begriff von dem, was ein Ding ſeyn ſoll, voraus; die anhängende

hingegen bezieht ſich auf einen ſolchen und die Vollkommenheit des Gegenſtandes nach demſelben, die letztere iſt bedingt durch den Begriff eines Zweckes, unter dem der Gegenſtand ſteht. Blumen, Vögel und Meermuſcheln ſind freye Naturſchönheiten, Melodien und Arabesken, freye Kunſtſchönheiten, die keinem nach Begriffen in Anſchauung ſeines Zweckes beſtimmten Gegenſtand zukommen. Hier iſt das Geſchmacksurtheil rein. Hingegen die Schönheit eines Menſchen als Mann, Weib und Kind, die Schönheit eines Pferdes oder eines Gebäudes als Kirche, Pallaſt, Gaſthaus oder Zeughaus ſetzt den Begriff eines Zweckes voraus, der beſtimmt, was das Ding ſeyn ſoll, mithin einen Begriff ſeiner Vollkommenheit, ſie iſt alſo nur anhängende Schönheit, welche in einem angewandten Geſchmacksurtheil beurtheilt wird."

„So wie die Verbindung des Angenehmen mit dem Schönen die Reinheit des Geſchmacksurtheils verhinderte, ſo thut auch die Verbindung des Guten und Vollkommnen mit der Schönheit ihrer Reinheit Abbruch. Man würde vieles unmittelbar in der Anſchauung gefallende an einem Gebäude anbringen können, wenn es nur nicht eine Kirche ſeyn ſollte; feine Züge und ein ſanfter Umriß der Geſichtsbildung können einer ſchönen menſchlichen Bildung gehören, wenn dieſe nur eben nicht kriegeriſch ſeyn ſoll; leichte, regelmäßige Züge ſind oft eine gefällige Verzierung nur nicht, wie die Neuſeeländer ſie brauchen, auf die Haut des Menſchen tettowirt."

„Ein Geſchmacksurtheil über einen Gegenſtand von beſtimmtem innern Zweck, über einen Menſchen oder ein Gebäude, würde nur dann rein ſeyn, wenn

der urtheilende entweder von dieſem Zweck keinen Begriff hätte oder in ſeinem Urtheil davon abſtrahirte. Aber wer ſo urtheilen wollte, der würde, obgleich ſein Urtheil ein richtiges Geſchmacksurtheil wäre, indem er den Gegenſtand als freye Schönheit beurtheilt, dennoch von einem andern, der dieſe Schönheit nur als anhängend betrachtet, getadelt werden, indem der letztere zuerſt auf den Zweck des Gegenſtandes ſieht und erſt unter der Bedingung des Zweckes die freye Zweckmäßigkeit der Form beurtheilt. Hier urtheilt jeder für ſich richtig, der eine aber nur nach dem Gegenſtand der Anſchauung, der andere zugleich nach dem, wie er ſich den Gegenſtand denkt.“ So ſtehen ſich z. B. einander entgegen Lob und Tadel eines witzigen Gedichtes, eines Drama, das ſich bey uns nicht aufführen läßt, oder Lob und Tadel eines Menſchen, deſſen Leben der eine als freye Erſcheinung, der andere für das Geſchäftsleben beurtheilt.

Dieſer Unterſchied freyer und anhängender Schönheit iſt aber noch nicht hinlänglich, um das Verhältniß der Schönheit und Vollkommenheit genau zu beſtimmen, Kant ſelbſt gibt noch näher die Abſtufungen der Normal-Idee und des Ideals der Schönheit für die menſchliche Geſtalt an; wir wählen, um dieſen Abſtufungen genauer zu folgen, folgende Darſtellung.

Vollkommenheit iſt entweder äußere der Brauchbarkeit oder innere eines Dinges in ſich ſelbſt, welches für ſich Zweck iſt, wie das Leben der Vernunft (§. 218.). Das Verhältniß der äußeren Vollkommenheit iſt ein Verhältniß objectiver Zweckmäßigkeit, welches vollſtändig theoretiſch nach Begriffen beurtheilt werden kann, aber erſt wenn der Begriff des Zweckes gegeben iſt. Der

Regel desjenigen, was in ſich ſelbſt Werth hat, an ſich Zweck iſt, kann nur nach einem Geſetz der ſubjectiven Zweckmäßigkeit für den menſchlichen Willen das Leben des Menſchen nach Begriffen untergeordnet werden in der Ethik, ſobald wir hingegen über den ſubjectiv vorgefundnen Zweck des menſchlichen Lebens hinausgehen und dieſe Zweckmäßigkeit objectiv beſtimmen wollen, ſo bleibt uns dafür nur eine äſthetiſche Unterordnung übrig. Die Verbindungen der äußern und innern Vollkommenheit mit der Schönheit ſind daher von ſehr verſchiedener Art. Die Vereinigung der Brauchbarkeit mit der Schönheit betrifft nur das empiriſche Intereſſe des Schönen, wenn eine Sache der Arbeit und des Geſchäftes zugleich als Spiel und als gefällig für die Unterhaltung beurtheilt wird. Innere Vollkommenheit und Schönheit vereinigen ſich hingegen für das religiöſe Intereſſe am Schönen; für beyde letztere gibt es nur ein Geſetz des Zweckes im Weſen der Dinge, und beyde verſchmelzen durchaus mit einander in der äſthetiſchen Weltanſicht.

§. 233.

Die Vereinigung der Schönheit mit der Brauchbarkeit findet nur bey Kunſtſchönheit ſtatt, ſie verdient eigentlich den Namen der anhängenden Schönheit, indem die Schönheit hier nur das zufällige und untergeordnete iſt. Man mag wohl gern Schönheit an einem Wohnhaus und ſchöne Formen an Meubeln, aber die Bequemlichkeit iſt doch noch mehr werth, ſie müſſen zuerſt ihrem Zweck entſprechen; die Schönheit wird Nebenſache. Auch vereinigt ſich hier die Schönheit mit der Vollkommenheit ſelten zu einem Ganzen.

ſondern ich beurtheile nach ganz verſchiedenen Anſichten daſſelbe Ding einmal als ein brauchbares und dann als ein ſchönes Ding. Die Pyramiden imponiren dem eben ſowohl, der ihren Zweck nicht kennt, als dem, der ihn meint errathen zu haben, und der Thurm des Straßburger Münſter würde denſelben äſthetiſchen Eindruck machen, in der Kirche dahinter möchte Meſſe geleſen werden oder ſie möchte in Ruinen liegen. Alte Völker bauten, um zu bauen, und bauten darum oft groß und ſchön. Wir und ſelbſt unſre Fürſten bauen Häuſer, um ſie zu allerley Zwecken zu brauchen, worüber uns dann nur noch ſchwache Reminiscenzen von ſchöner Baukunſt übrig geblieben ſind.

Näher berühren ſich die Schönheit und äußere Vollkommenheit an einem Dinge, wenn die geſuchte Zweckmäßigkeit des Verſtandes nur den Mechanismus der Auffaſſung des Kunſtwerks ſelbſt betrifft. Dahin gehören erſtlich alle techniſchen Regeln, z. B. der Aufführbarkeit eines Theaterſtücks, der Mahlbarkeit eines Sujets oder einer Gegend und vieles ähnliche, vorzüglich aber muß dabey das Geſetz der Regelmäßigkeit und des Proportionirten genannt werden. In nicht zu berechnenden Abſtufungen geht die Einheit, welche die Schönheit von freyen Formen fordert, in verſtändliche Regelmäßigkeit der Geſtalt und des Spiels über. Hier iſt aber die letzte Forderung des regelmäßigen und proportionirten, nach welcher wir in der Architektur und an Meubeln nur rechtwinklichtes und gerades, nichts ſchiefes und geſchnörkeltes leiden mögen, nach welcher wir in der Muſik abgemeſſenen Tact, für den Rhythmus Metrum, für manche Geſtalt Symmetrie fordern, offenbar nicht mehr Sache des frey beurtheilenden Ge-

ſchmackes, ſondern des abmeſſenden Verſtandes. Freye Naturſchönheiten erkennen dieſe Art der Regelmäßigkeit gar nicht an. Die Schlingungen eines Fluſſes, die Formen der Felſen oder Waſſerfälle gewinnen an Schönheit, je gewagter ſie ſind; aber Terraſſen, Alleen und Springbrunnen, fordern einen ganz andern architektoniſchen Maaßſtab. Nur bey Dingen, die geradezu auf Brauchbarkeit beurtheilt werden, wie Häuſer und Meubeln, überwiegt allgemein das Urtheil für regelmäßiges und proportionirtes. Aber auch hier wird das Haus oder Zimmer oder Ameublement *nicht durch ſeine Regelmäßigkeit allein* ſchön, ſondern dieſe iſt nur eine Bedingung, welche der Verſtand auflegt, ohne die hier keine Schönheit ſoll ſtatt finden können. Es findet ſich hier ein Widerſtreit in der Beurtheilung, wie man ſagt, zwiſchen regelmäßiger und unregelmäßiger Schönheit, indem man z. B. einen Garten oder ein Gedicht nach franzöſiſchem Geſchmack, als Sonnet, Seſtine, Intriguenſtück architektoniſch (als einen regelmäßigen Bau) oder nach engliſchem Geſchmack und als freye Schönheit beurtheilt; wo aber offenbar das Geſetz der Regelmäßigkeit nicht dem Geſchmack, ſondern dem Verſtande, der die Geſtalt *verſtehen* will, gehört. In allen dieſen Fällen *macht* die Regelmäßigkeit keine Schönheit, ſondern nur äußere Vollkommenheit, für ein Intereſſe der Gewohnheit von mancherley Art (des Anſcheins von Feſtigkeit und Sicherheit bey Gebäuden, einer Ordnungsliebe, die ſich leicht will zurecht finden können, der befriedigten Erwartung bey verſtändig arrangirten Gedichten, Tact, Symmetrie und ähnlichem mehr).

§. 234.

Davon iſt aber, wie mir ſcheint, ein anderes Geſetz der Regelmäßigkeit ganz zu unterſcheiden, nach welchem nämlich die Schönheit ſelbſt in der Regelmäßigkeit und ſogar in der Mittelmäßigkeit beſteht, nämlich bey der Schönheit, welche Kant die Schönheit der Normal-Idee, Schiller in Rückſicht der menſchlichen Geſtalt die architektoniſche Schönheit des Baues nennt. Wir nannten (§. 61.) Normal-Idee überhaupt das mittlere Bild zwiſchen allen Nebenarten der Gegenſtände unter einem Begriff. Die Vorſtellung deſſelben vor der Einbildung macht nun Anſprüche an Schönheit bey dem Typus eines ſchönen Baumes, einer ſchönen Blume oder Frucht von beſtimmter Art oder eines ſchönen Thieres von beſtimmter Art, kurz bey jeder Form ſpecifiſcher Organiſationen der Erde, und das um ſo mehr und um ſo beſtimmter, je genauer eine Organiſation den Typus ihrer Geſtalt ſelbſt beſtimmt, ſo daß die Normal-Ideen ſchöner menſchlicher Geſtalten der Gipfel dieſer Vorſtellungsart werden. Betrachten wir dieſe Idee näher, ſo werden wir leicht gewahr, daß wir mit dieſer mittleren Form den Archetypus zu errathen ſuchen, dem die Natur die einzelnen Individuen von Pflanzen und Thieren gleichſam nachzubilden ſucht, und unſer äſthetiſches Urtheil wird hier dadurch motivirt, daß die Natur, Regel und Einheit der Geſtalt dem Verſtande ſelbſt frey unterlegt und dadurch dieſe Geſtaltungen unſerm Gefühle als Naturzweck ankündigt. Dieſe Regelmäßigkeit iſt von der vorigen ganz verſchieden. Sie ſucht eine innere Vollkommenheit des Dinges für ſich ſelbſt, welche objectiv inexponi-

bel bleibt und deswegen ſelbſt in Schönheit übergehen muß, dagegen dort nur von äußerer Vollkommenheit die Rede war; ſie nimmt zweytens das religiöſe Intereſſe am Schönen in Anſpruch, dagegen die erſtere es nur mit dem empiriſchen zu thun hatte, denn ſie erkennt äſthetiſch in dem Leben der Natur das Geſetz des Zweckes im Weſen der Dinge an; und drittens, wie jene nur an Kunſtproducten ſich zeigte, wiefern das, was der Menſch macht, etwas verſtändiges ſeyn ſoll: ſo geht dieſe nur auf die Naturproduction ſelbſt, denn wenn gleich jene Normalform nur von der Einbildung erfunden wird, ſo beruht ihr Anſpruch an Schönheit doch einzig darauf, daß ein Geſetz der bildenden Natur in ihr äſthetiſch ausgeſprochen werde.

§. 235.

Jede andere beſtimmtere innere Vollkommenheit iſt geiſtige innere Vollkommenheit der menſchlichen Vernunft und ihrer Ausbildung, wiefern das Leben des Menſchen ſubjectiv nach ſeinen Zwecken beurtheilt wird als Regel des verſtändigen Triebes (§. 188. und §. 189.). Derſelbe Werth aber objectiv beurtheilt iſt die geiſtige Schönheit, innere Schönheit der Seele, für welche ſich alſo die innigſte Verſchmelzung beyder Beurtheilungsarten ergeben muß. Dieſe geiſtige Schönheit erſcheint auf zweyerley Weiſe: vor der äußern Anſchauung als *Schönheit des Ausdrucks an der menſchlichen Geſtalt* oder vor der innern Anſchauung als *Schönheit der Seele und Erhabenheit des Charakters*.

Auf die Schönheit der menſchlichen Geſtalt führte uns ſchon die Schönheit der Normal-Idee oder die

natürliche Schönheit organiſcher Formen. Wir müſſen bey ihr noch näher verweilen. Unſerm Urtheil über die Schönheit menſchlicher Geſtalten liegt als Regel eine nach Race und Volk verſchiedene Normalform der männlichen und weiblichen Geſtalt nach verſchiedenen Stufen des Lebensalters vom Kind zum Knaben, zum Jüngling, zum Mann, zum Greis zu Grunde, wonach wir individuelle Schönheit beurtheilen. Aber nicht ſo, daß wir von der einzelnen Geſtalt, ſondern gleichſam nur von der ganzen Gattung verlangen, daß ſie genau die Normalform darſtellen ſoll. Wir verlangen vielmehr von der Schönheit der einzelnen eine vielſeitige Abweichung hierhin oder dorthin nur mit Annäherung an die mittlere Grundgeſtalt. Die ſtrenge Regelmäßigkeit ſelbſt werden wir für den Menſchen noch nicht ſchön finden, weil ſie ohne Individualität in der Verlöſchung aller charakteriſtiſchen Auszeichnung kalt und todt erſcheint, vielmehr fordern wir zur äußern Schönheit des Menſchen über die Regelmäßigkeit noch den Ausdruck geiſtiger Schönheit hinzu.

Wir unterſcheiden erſtlich die *architektoniſche Schönheit des Baues* von der *rhythmiſchen Schönheit* der willkührlichen körperlichen Bewegung. In dem Bau des Körpers und dem Geſetz der Bildung ſeiner Organe, in der Grundlage ſeiner Züge iſt der Menſch Product der Natur, aber die feinere Ausbildung, der Blick des Auges, die Züge des Mundes, Haltung des Körpers und ſeine Bewegung, der Accent der Sprache, Stimme, Mienen und Gebehrden, ſind mehr oder weniger *unſer eignes Werk* oder können es wenigſtens ſeyn. So entſpringt neben der architektoniſchen Schönheit aus der willkührlichen

Bewegung eine eigne rhythmiſche Schönheit der menſchlichen Geſtalt, welche ſich mittelbar auch an ruhigen, ſtehenden Zügen zeigen kann, wiefern dieſe aus habitueller Bewegung entſtanden ſind. Durch dieſe rhythmiſche Schönheit tritt der Ausdruck geiſtiger Schönheit in die menſchliche Geſtalt, aber auch ſie iſt noch mit der Schönheit des Ausdrucks nicht einerley.

Jeder Rhythmus, er mag muſikaliſch, metriſch oder in Bewegung von Geſtalten ſich darſtellen, folgt zwey verſchiedenen Regeln der Schönheit, welche für die menſchliche Geſtalt als *orcheſtiſche* und *pantomimiſche* Schönheit unterſchieden werden können. Die erſte iſt noch gemeine mathematiſche Schönheit von Zeitabmeſſungen, die andere iſt hohe Schönheit des geiſtigen Ausdrucks. Die erſte Schönheit einer metriſchen Bewegung oder einer muſikaliſchen Compoſition, wie ſie an einem Quartett oder Violinconcert beurtheilt wird, iſt die mathematiſche Schönheit der Form eines Spiels von Tönen und von eben der Art iſt die Schönheit der Bewegung des menſchlichen Körpers in Tanz (ohne Pantomime), Haltung, Gewandtheit und Abgemeſſenheit ſeiner freyen Bewegungen, welche ſchon für ſich gefallen im Gegenſatz des ungeſchickten und eckigen, ohne noch auf den geiſtigen Ausdruck zu ſehen. Neben dieſer Form des Spiels ſpricht aber jede rhythmiſche Bewegung noch unſer Inneres an, ſie mahlt uns das geiſtige durch äußeren Ausdruck und am ſprechendſten von allem in den Bewegungen der menſchlichen Geſtalt und den Zügen derſelben, die aus dieſen Bewegungen ſich bilden. Der phyſiognomiſche und pantomimiſche Ausdruck der Züge mahlt uns Dummheit und feinen Verſtand, Lebendigkeit, Geiſt und todte Unbedeutend-

heit, Gefühl und Gefühllosigkeit, Gutmüthigkeit und Schlauheit, Festigkeit, Stärke, Charakter und Schwäche des Geistes eben so wie einzelne Gemüthsstimmungen der Ruhe, des Affectes und der Leidenschaft. Die Schönheit dieses Ausdrucks sucht also die Schönheit der Seele selbst, sie wird die höchste Aufgabe der Musik, Mahlerey und bildenden Kunst, in ihr lebt und bewegt sich der Genius Raphaels und griechischer Bildhauer.

§. 236.

Diese Schönheit des Ausdrucks ist aber nur der Abdruck innerer Schönheit des Geistes. In der geistigen Schönheit selbst gehen endlich Schönheit und Vollkommenheit ganz in einander über, indem wir zwar in bestimmten Begriffen die einzelnen Erfordernisse der Vollkommenheit des Geistes, Leben, Kraft, Gesundheit, Reinheit, Verstand, Genie, Geist, Gefühl, Charakter u. s. w. vorstellen können: für die Beurtheilung des ganzen einzelnen Menschen, in Rücksicht dieser Regeln aber nur eine ästhetische Ansicht übrig behalten, indem die logische Beurtheilung uns wohl vereinzelt hier mehr Verstand als dort, dort mehr Phantasie als hier zeigt, aber niemals ein fertiges Bild eines ganzen Geistes gibt, wie es doch jeder in sich kleiner oder größer wirklich lebt. Für dieß Ganze also bleibt nur eine ästhetische Beurtheilung übrig, die Vollkommenheit geht in Schönheit über, der Werth wahrer Liebe (§. 189.) wird ästhetisch als Anmuth (Charis), der Gegenstand der Achtung als ästhetische Würde aufgefaßt, Tugend und Schönheit vereinigen sich zur καλοκαγαθία der Griechen. Diese Schönheit

der Seele wird die höchste Aufgabe des Lebens wie der Kunst. Dahin ſtreben die Götter und Heroen der alten Kunſt, die religiöſen Ideale der italieniſchen Mahler und alle großen Dichter im Epos, Drama und Roman. Das heroiſche der alten Kunſt, die tiefe Fülle des Lebens in Shakespears Dramen und die herrlichen Charaktere unſers Göthe und Schiller haben das gleiche Ziel. Die Tugend iſt auch hier die unbekannte Göttin, der alle Opfer brennen und der alle Feſte gefeyert werden, ſelbſt da, wo man an keine Gottheit dachte.

Es wäre alſo hier das Geſetz der geiſtigen Vollkommenheit und Schönheit ganz eins und daſſelbe. Woher aber dann der große Unterſchied in der äſthetiſchen und logiſchen Schätzung des Werthes menſchlicher Handlungen, wo nur nach der zweyten gewöhnlich die Sittlichkeit beurtheilt werden will? Dieſer ganze Unterſchied ſollte eigentlich gar nicht ſtatt finden. Vielmehr iſt Schönheit und Erhabenheit des Geiſtes mit ethiſchem Werth der Handlung ganz eins und daſſelbe. Um dieß richtig zu verſtehen, müſſen wir auf folgendes Rückſicht nehmen.

1) Das äſthetiſche und theoretiſche Urtheil über ſittlichen Werth können nur dann ganz übereinſtimmen, wenn ſowohl gebildeter Geſchmack als gebildetes ſittliches Urtheil vorausgeſetzt wird. Der rohe Geſchmack verwechſelt oft Lüſternheit mit Geſchmack, Reiz und Rührung, wohl auch nur das ſonderbare und ungewöhnliche mit Schönheit und Erhabenheit und mag dann wohl manches äſthetiſch gefällig finden, was in der That weder ſchön noch erhaben iſt, (wie etwa ein Henkerfeſt oder einen erzwungenen Kampf von Skla-

ven). Dagegen wird Rohheit des ſittlichen Urtheils die Geſetze des conventionellen Anſtandes, einzelne Sitte und Gebrauch mit in Anſchlag bringen, welche dem richtigen ſittlichen Urtheil ſo wenig als dem Geſchmacke zur Richtſchnur dienen, (der Dichter wird alſo freylich an unſre Ehegeſetze und Polizeyverordnungen eben nicht gebunden ſeyn).

2) Wir dürfen dieſe Uebereinſtimmung des Geſchmackes mit dem ſittlichen Gefühl nicht zunächſt an der Beurtheilung von Kunſtwerken, ſondern an der Würdigung der Handlungen im Leben erproben. Im Leben iſt von der Schönheit der Handlung ſelbſt die Rede, die Kunſt hingegen gefällt ſich oft ſchon in der bloßen Treue der Nachahmung, ſo daß die Darſtellung des geiſtighäßlichen oder des unſittlichen doch künſtleriſche Schönheit haben kann.

3) die Hauptſache iſt aber, daß wir auf den Unterſchied in der ſittlichen Beurtheilung Rückſicht nehmen, ob wir die Geſinnung eines Menſchen mit dem Geſetz des Charakters oder nur einzelne Thaten mit der Regel der richtigen Ueberzeugung vergleichen (§. 209.). Die Tugend kennt für fremde Handlungen keinen Maaßſtab der einzelnen That, ſondern nur der hohen oder gemeinen, der edeln oder unedeln Geſinnung. Wer alſo nur einzelne Handlungen an der Regel der richtigen Ueberzeugung abmißt, der trifft freylich mit ſeinem Urtheil die äſthetiſche Entſcheidung gar nicht, aber eben ſo wenig den wahren ſittlichen Werth. Das äſthetiſche Urtheil faßt hier nur das Leben ſelbſt auf und darin trifft es mit dem ethiſchen Spruch über die Geſinnung zuſammen. Der gebildete Geſchmack ſo gut, wie das gebildete ſittliche Gefühl wird das ein-

zelne Moment geiſtiger Schönheit und Erhabenheit in der Erſcheinung eines individuellen Lebens (z. B. Kraft des Geiſtes oder Reſignation) billigend herausheben; ſie wird in dem albernſten Märtyrertod die Schönheit der Reſignation nicht verkennen; ſie wird die Kraft des Affectes und die Größe der Leidenſchaft beym Krieger oder Herrſcher erhaben finden, weil alle Stärke des Willens ſchon für ſich ſelbſt ſittliche Energie iſt, die ihren innern eignen Werth behält, ſo übel ſie auch angewendet werden mag. Die Geiſteskraft des Verbrechers macht ihn ſchädlich, aber nicht bös; bös iſt er durch etwas anders, das mit dabey ſeyn kann; jene Kraft iſt gerade nur das Gute in ihm und wird äſthetiſch oder ſonſt auf gleiche Weiſe zu beurtheilen ſeyn.

Der Unterſchied beyder Beurtheilungsweiſen kommt alſo (wenn wir die Verwechſelung daraus vermeiden, daß die Thaten mächtiger Unmenſchen, wie die Wuth der Tiger, wohl zur Darſtellung des Dynamiſch-Erhabenen der Natur gebraucht werden können,) darauf zurück, daß das anſchaulich dargeſtellt ſeyn muß, was äſthetiſch gefallen ſoll, und ſo wird er für die ſchöne Kunſt ſehr wichtig. Daß Sittenbücher keine Hymnen und Predigten keine Oden ſind, wird einzig durch die Anforderung jeder Dichtung an anſchauliche Darſtellung beſtimmt. Reflectirte Darſtellung hingegen und das ſententiöſe laſſen das angebliche Gedicht eben nur wie Stücke aus Predigten erſcheinen, und zeigen anſtatt lebender Menſchen das, was man gemeinhin einen Roman- oder Schauſpiel-Helden nennt; der Held wird nicht zum göttlichen Menſchen, ſondern bleibt ein gemeiner Kerl, der höchſtens die Göttlichkeit affectirt.

Dritter Abſchnitt.

Von der Erhabenheit oder der äſthetiſchen idealen Anſicht der Dinge.

a) Vom Erhabenen überhaupt.

§. 237.

Die philoſophiſche Aeſthetik hat für das Schöne doch noch ein beſtimmtes Geſetz der anſchaulichen Form und ihrer Zweckmäßigkeit zum Gegenſtande, und kann dem gemäß das Speculative der reinen Geſchmacksurtheile leichter von dem trennen, was nur Sache der Induction bleiben muß. In Rückſicht des Erhabenen muß ſie ſich hingegen ſehr in Acht nehmen, nicht über ihre Grenzen hinaus zu ſchweifen. Die äſthetiſch ideale Anſicht fordert für ihre Geſchmacksurtheile eine freye Zuſammenſtimmung anſchaulicher Formen zu den Ideen der Vernunft. Ideen aber laſſen ſich eben anſchaulich gar nicht darſtellen. Der Grund des Urtheils über mathematiſche Erhabenheit bleibt deshalb immer ein durchaus ſubjectiver; das Gefühl des Anſchauenden bringt die Erhabenheit erſt ſelbſt zur Anſchauung hinzu; die Vorſtellung der Erhabenheit iſt nämlich immer nur eine ſymboliſche. Schönheit wird ſelbſt als unmittelbare Form der Gegenſtände angeſchaut, und deutet uns für das Gefühl eine zweckmäßig bildende Kraft der Natur an; das Ewige, Unendliche, Ueber-

ſinnliche kann hingegen unmittelbar gar nicht vor unſrer Anſchauung erſcheinen, auch nicht dem Gefühl, ſondern wo ſie erſcheint, iſt dieß nur durch Symbol möglich. Die Induction kann alſo wohl viel darüber lehren, wie durch das Große, Prächtige, Feyerliche, Ueberraſchende, Erſchütternde, Rührende, Furchtbare, Schauervolle und Wunderbare das Erhabene gut oder ſchlecht vorgeſtellt werde; von ſpeculativer Bemerkung iſt dabey einzig, daß uns alles dieß ſymboliſch an das Unendliche und das Geheimniß des Ueberſinnlichen durch anſchauliche Darſtellung erinnern müſſe, wenn die Darſtellung erhaben ſeyn ſoll. Das Gefühl des Erhabenen wird daher oft von Reflexion geleitet, es bedarf gleichſam einer Deutung. Manches iſt erhaben unmittelbar für die Contemplation, anderes für die dichtende Einbildungskraft, noch anderes durch das, was wir zur gegebenen Anſchauung hinzudenken. Waſſerfälle z. B. oder Gewitter, hohe Gebirge, ein Münſter, machen einen unmittelbar erhabenen Eindruck; alte Ruinen mit allen ihren Erinnerungen im dunkeln Gefühl mehr durch das, was wir hinzudenken. Die hohen Gebirge der Schweiz mit ihren Felſen, Eis und wilden Strömen ſind für ſich ſchon erhaben; aber der Eindruck für den Reiſenden ſteigt noch ſehr durch die dunkeln Gefühle, die es erregt, aus dieſer wilden Zerſtörung einer vergangenen Schöpfung das Leben der jetzigen Natur entſpringen zu ſehen, indem hier die unverſiegbaren Quellen fließen, an deren lebendigen Strömen unten im Thal bis ans Meer hinab alles Leben erzeugt und groß gezogen wird. Das Akuſtiſcherhabene wirkt meiſtentheils durch das, was es für die dichtende Einbildungskraft erſt wird. Muſik führt uns ſo leicht

zu dynamiſch erhabenen Eindrücken, vorzüglich Kirchenmuſik, großentheils aber nicht unmittelbar durch den Schall, ſondern durch das, was wir dichtend mit Andacht oder ſonſt tief bewegtem Gemüth hinzudenken.

Gehen wir von dem Momente unſrer Deduction der Gefühle für das Erhabene aus, ſo wäre die erſte Frage: wie kann anſchauliche Darſtellung den Ideen der Vernunft entſprechen? Und darauf wäre zu antworten: durch das, was einen äſthetiſchen Ausdruck des Unendlichen gewährt, und durch das, was als wunderbar erſcheint, und ſo das Geheimniß des Ueberſinnlichen berührt.

So erhalten wir eine dreyfache Eintheilung des Erhabenen. Erſtlich in Erhabenes der äußeren Natur, ſymboliſche Anſchauung des Unendlichen; zweytens, Erhabenes der innern Natur, geiſtig Erhabenes der Hoheit ſittlicher Ideen, und drittens Erhabenes, welches eigenthümlich der Kunſt gehört, man könnte es auch das philoſophiſch Erhabene nennen, es iſt die äſthetiſche Darſtellung der Idee des Ewigen und ihres Verhältniſſes zum Endlichen, vorzüglich durch die Gewalt des Geheimnißvollen.

§. 238.

Die Idee ſtrebt aber zunächſt in Rückſicht der Anſchauung immer nach der Totalität des Weltganzen nach der Auffaſſung des Unendlichen, und dadurch wird es neben der Anſchaulichkeit der Darſtellung zur einzigen allgemeinen Anforderung an den Gegenſtand, der erhaben ſeyn ſoll, daß er ſchlechthin als groß beurtheilt werde, es mag dieß nun bloße Größe der Ausdehnung oder Gewalt und Macht ſeyn.

Kants Darſtellung iſt hier ohne Tadel: Groß ſeyn, und eine Größe ſeyn, ſind ganz verſchiedene Begriffe. Jeder Gegenſtand, den wir uns vorſtellen, hat überhaupt Größe; wenn wir ihn aber einen großen Gegenſtand nennen, ſo ſchreiben wir ihm die Größe vorzugsweiſe zu. Wenn wir etwas ſchlechtweg groß nennen, ſo heißt dieß, das Ding iſt groß in ſeiner Art; in Vergleichung mit alle dem, was unter einem gewiſſen Begriffe ſteht, ſey es vorzugsweiſe groß. So ſprechen wir von großen Menſchen, Bäumen, Häuſern oder Bergen, eben ſo von der Größe menſchlicher Kräfte, von großer Tugend oder Größe der Richtigkeit einer Beobachtung u. m. dergl. Dieſes relativ Große iſt aber noch nicht hinlänglich, um einen Gegenſtand erhaben zu finden, er muß ſchlechthin groß ſeyn, ohne alle Vergleichung. Wenn wir aber etwas ſchlechthin über alle Vergleichung groß finden, ſo bezieht ſich das immer auf Ideen der Vernunft, auf die Idee des abſoluten Weltganzen. Dieſe Idee allein kann vor dem Verſtande groß heißen, gegen ſie iſt allein alles Andere klein; denn ſonſt mag das Einzelne gleich noch ſo groß ſeyn, ſo iſt es nach teleſkopiſchen Verhältniſſen klein, mag es noch ſo klein ſeyn, ſo kann es nach mikroſkopiſchen Verhältniſſen groß genannt werden.

Gegen dieſe kantiſche Expoſition der Größe alles Erhabenen wendet Jean Paul ein: das Erhabene iſt zwar immer an ein ſinnliches Zeichen gebunden, aber dieſes nimmt oft gar keine Kraft der Phantaſie und der Sinne in Anſpruch, es iſt oft um ſo erhabener, je kleiner es iſt. So iſt in der hebräiſchen Dichtung, wo der Prophet das Zeichen der vorübergehenden Gottheit erwartet, welche nicht kommt hinter dem Feuer, nicht

hinter dem Donner, nicht hinter dem Sturmwinde, ſondern die endlich kommt mit einem linden, leiſen Wehen, offenbar das ſanfte Zeichen erhabener, als ein majeſtätiſches wäre. So ſteht äſthetiſche Erhabenheit des Handelns immer im umgekehrten Verhältniß mit dem Gewichte des ſinnlichen Zeichens, und das kleinſte iſt das erhabenſte; Jupiters Augenbraunen bewegen ſich erhabener, als ſein Arm oder er ſelbſt. Aber eben in dieſen Fällen iſt ja nicht das Zeichen, nicht das Wehen oder die Augenbraunen, ſondern das bezeichnete, die Gottheit oder Jupiters Zorn der erhabene Gegenſtand. Das Große wird hier vor die innere Anſchauung geführt gerade durch den Contraſt mit dem kleinen in der äußeren Anſchauung. Die hebräiſche Dichtung macht die Erhabenheit Gottes hier dadurch anſchaulich, daß ſie alles Gewaltige und Große der äußern Anſchauung, Feuer und Sturm als zu gering verwirft, um auch nur ein Bild der göttlichen Größe zu geben.

Zweytens, der Eindruck des Unendlichen muß anſchaulich gegeben ſeyn, wenn er als erhaben beurtheilt werden ſoll. Erhaben iſt nur das impoſante in der Anſchauung. Sittliche Größe im Sittenbuch thut keine Wirkung, und in großen Zahlen zugemeſſen, auch das Unendliche nicht. Die Wahrheit: wenn man auf der geraden Linie von der Erde zum Sirius an einem Ende ein Perpendikel errichtet, am andern aber in derſelben Ebene eine Linie ſich nur um den millionenſten Theil einer Secunde gegen das Perpendikel neigen läßt, ſo werden beyde Linien ſich ſchneiden, kann keine Wirkung auf das Gefühl für das Erhabene thun; hingegen mit weit kleineren Dimenſionen, z. B. der Anſchauung eines Gebäudes, erhalten wir den Eindruck. Daher iſt

manches theoretiſch groß, was doch nie erhaben wird. Man gebe ſich noch ſo viel Mühe, die Größe der Geſchicklichkeit, des Verſtandes, des Genies in Newton, Euler oder Kant didaktiſch aufzuputzen, die Wirkung wird immer ſehr gering ſeyn, denn ſo etwas iſt keiner Anſchaulichkeit fähig; man mag die Größe des Staatsmannes noch ſo hoch über Feldherrn-Größe zu heben ſuchen, im äſthetiſchen Eindruck wird die letztere doch immer überlegen ſeyn. Eben darum thut das arithmetiſch-erhabene der Lehrgedichte wenig Wirkung, bey dem man nur mit Zahlen zu imponiren ſucht.

b) Das Mathematiſch-Erhabene der Natur.

§. 239.

Das Erhabene der äußern Natur theilt ſich wieder in das der extenſiven und intenſiven Größe, in das Erhabene der bloßen Ausdehnung und das drohend Erhabene, von denen nach Schillers Ausdruck das erſtere der Einbildungskraft Gewalt anthut, das andere der Lebenskraft droht. Kant nennt das erſtere mathematiſch-erhaben, weil darin nur unſer Vorſtellungsvermögen der Größe in Anſpruch genommen wird, das andere dynamiſch-erhaben, indem es zugleich unſer Gefühl und Begehrungsvermögen in Anſpruch nimmt. Von der erſten Art iſt die Erhabenheit der Pyramiden, eines Münſters, des heitern geſtirnten Himmels; von der andern Gewitter, wilde Waſſerfälle, das Meer im Sturm. Jean Paul fügt die treffende Bemerkung bey: „man kann die extenſive Erhabenheit auch die für das Auge oder die optiſche nennen, die andere, die für das Ohr, oder die akuſtiſche. — Die

kann das Auge ein anders als das Extenſiv-Erhabene anſchauen; nur erſt ein Schluß aus Erfahrungen, aber keine Anſchauung kann einen Abgrund, ein ſtürmendes Meer, einen fliegenden Felſen zu einem dynamiſch-erhabenen machen. Wie wird denn dieß aber angeſchaut? Akuſtiſch; das Ohr iſt der unmittelbare Geſandte der Kraft und des Schreckens; man denke an den Donner der Wolken, der Waſſerfälle, der Meere, des Löwen. Ohne alle Erfahrung wird ein Neuling von Menſch vor der hörbaren Größe zittern; aber jede ſichtbare würde ihn nur heben und erweitern."

Bleiben wir bey dem oben gewählten Ausdruck des Mathematiſch-Erhabenen, ſo müſſen wir nach unſrer Erklärung alles dasjenige ſo nennen, was nicht durch die geiſtige Größe der ſittlichen Idee, ſondern durch ſpeculative Ideen des Unendlichen und Ewigen als erhaben beurtheilt wird. Dann giebt es ein mathematiſch-erhabenes der Natur, von dem hier zuerſt die Rede ſeyn ſoll, durch den anſchaulichen Ausdruck des Unendlichen in äußeren Gegenſtänden der Natur, und ein mathematiſch-erhabenes der Kunſt, wo die Darſtellung des Ewigen nur durch künſtleriſche Symbolik anſchaulich wird.

Was beſtimmt nun erſtlich unſer Urtheil, wenn wir Gegenſtände nur um der Anſchauung ihrer extenſiven Größe willen erhaben finden? Dieß hat Kant ſehr beſtimmt beantwortet.

„Die Größenſchätzung durch Zahlbegriffe iſt mathematiſch, die aber in der bloßen Anſchauung (nach dem Augenmaaße) iſt äſthetiſch. Nun können wir zwar nur beſtimmte Begriffe davon, wie groß etwas ſey, durch Zahlen bekommen, deren Einheit das Maaß iſt; und in

ſofern iſt alle logiſche Größenſchätzung mathematiſch. Allein da die Größe des Maaßes doch als bekannt angenommen werden muß, ſo würde, wenn dieſe nun wiederum nur durch Zahlen, deren Einheit ein anderes Maaß ſeyn müßte, mithin mathematiſch geſchätzt werden ſollte, mir niemals ein erſtes oder Grundmaaß, mithin auch kein beſtimmter Begriff von der Größe gegeben werden können. Alſo muß die Schätzung der Größe des Grundmaaßes bloß darin beſtehen, daß man ſie in einer Anſchauung unmittelbar faſſen und durch Einbildungskraft zur Darſtellung der Zahlbegriffe brauchen kann, d. h. alle Größenſchätzung der Gegenſtände der Natur iſt zuletzt äſthetiſch."

„Nun gibt es zwar für die mathematiſche Größenſchätzung kein Größtes, denn die Macht der Zahlen geht ins Unendliche; aber für die äſthetiſche Größenſchätzung gibt es allerdings ein Größtes, und von dieſem ſage ich: daß, wenn es als abſolutes Maaß, über das kein größeres ſubjectiv dem beurtheilenden Subject möglich ſey, beurtheilt wird, es die Idee des Erhabenen bey ſich führe, und diejenige Rührung, welche keine mathematiſche Schätzung der Größen durch Zahlen bewirken kann, hervorbringe, weil die letztere immer nur die relative Größe in Vergleichung mit andern gleicher Art, die erſtere aber die Größe ſchlechthin, ſo weit das Gemüth ſie in einer Anſchauung faſſen kann, darſtellt."

„Anſchaulich eine Größe in die Einbildungskraft aufzunehmen, um ſie zum Maaße oder als Einheit zur Größenſchätzung durch Zahlen brauchen zu können, dazu gehören zwey Handlungen dieſes Vermögens; Auffaſſung und Zuſammenfaſſung. Mit der

Auffaſſung hat es keine Noth, denn damit kann es ins Unendliche gehen; aber die Zuſammenfaſſung wird immer ſchwerer, je weiter die Auffaſſung fortrückt, und gelangt bald zu ihrem Maximum, nämlich dem äſthetiſch-größten Grundmaaße der Größenſchätzung. Denn, wenn die Auffaſſung ſo weit gelangt iſt, daß die zuerſt aufgefaßten Theilvorſtellungen der Sinnenanſchauung in der Einbildungskraft ſchon zu verlöſchen anfangen, indeſſen dieſe zur Auffaſſung mehrerer fortrückt, ſo verliert ſie auf einer Seite eben ſo viel, als ſie auf der andern gewinnt, und in der Zuſammenfaſſung iſt ein Größtes, über welches ſie nicht hinaus kommen kann."

„In der logiſchen oder mathematiſchen Größenſchätzung gibt es gar kein Größtes; hier ſchreitet die Einbildungskraft ungehindert ins Unendliche fort, indem der Verſtand ſie durch Zahlen leitet. Es kommt dabey auch nichts auf die Größe des Maaßes an, ich kann die Zahlen ohne Ende vergrößern, und lange alſo mit dem kleinſten Maaße eben ſo weit, wie mit dem größten. Allein in der äſthetiſchen Größenſchätzung des Maaßes ſelbſt, in der erſten und unmittelbaren Größenſchätzung findet die Einbildungskraft eine Gränze, über die ſie nicht hinaus kann; es gibt hier für mein anſchauendes Vermögen etwas, was ſchlechthin groß und das Größte iſt, das ich mit einem Blicke zu faſſen vermag. Dieſes wird mir alſo ein Bild des ſchlechthin Großen, ein Bild des unendlichen Ganzen und tritt mir ſo als erhabener Gegenſtand vor die Anſchauung."

Die Richtigkeit dieſer Expoſition erprobt ſich ſehr leicht in der Anwendung. Ein ſolches durchaus ſub-

jectives Maaß muß es ſeyn, nach welchem wir mathematiſche Erhabenheit in der Natur beurtheilen, ſonſt könnte nicht dem Einen ein Gegenſtand ſehr erhaben ſeyn, welcher auf einen andern nicht wirkt, nur weil er an größere Dimenſionen gewöhnt iſt. Wir dürfen einem Gebäude oder einem Obelisken nicht zu nahe kommen, eben ſo wenig als zu weit entfernt ſtehen, um den erhabenen Eindruck von ſeiner Größe zu bekommen. Denn iſt das letztere, ſo ſtellen wir uns die Theile nur dunkel vor; ſtehen wir aber zu nahe, ſo ſehen wir nur einzelne Theile anſtatt des Ganzen an, und kommen nicht zur anſchaulichen Zuſammenfaſſung. Jean Paul ſagt: „eine unabſehliche angebaute Landebene weicht dem tief grauen, ſtillen Meere, obgleich jene dem Auge mehr Licht darreicht und obgleich dieſes ſo gut als jene an der Wolke aufhört. So wäre einem Obelisfus durch große Farbenflecke (nicht aber durch zu nahe und zu klein aufgetragene, weil dieſe ſonſt vor dem ſchwindelnden Auge nur in einen verſchmelzen) ſeine halbe Größe wegzunehmen. Warum dieß aber, da eher verſchiedene Farben ihn heller und alſo bey gleicher Form größer bauen müßten? Darum, jede neue Farbe beginnt einen neuen Gegenſtand, in der Ferne oder Nacht ausgenommen, wo alle Farben in einander taumeln. Hingegen überſäe man ihn, wie eine Peterskuppel mit kleinen Lichtern: ſo wird er größer, weil dieſe Nachts denſelben Gegenſtand fortſetzen, nicht ſich anfangen.“

Die Einbildungskraft muß den ganzen Gegenſtand mit einem Blicke umfaſſen; nicht die Mitte oder Spitze der Pyramide iſt erhaben, ſondern die Bahn des Blicks. Daher thut kein Gebäude eine erhabene Wirkung, wenn es gleich ſehr ſehr groß iſt, ſobald es

nach leicht zu ſchätzenden Proportionen, z. B. nach Stockwerken abgetheilt iſt, denn dann bleibt der Blick an einzelnen Theilen hängen. Gothiſche Kirchen ſind eben durch ihre unzähligen kleinen Verzierungen und Bogen über Bogen erhaben, indem wir das Gebäude nur als Ganzes faſſen, aber nicht durch ſeine Theile abzumeſſen im Stande ſind. Griechiſche Säulen hingegen thun außen an einem Gebäude für das Erhabene wenig Wirkung, eben weil ſie das Ganze zu verſtändlich eintheilen.

Ueber dieſe Expoſition hat Kant nun noch einen Zuſatz gemacht, indem er meint: die Erhabenheit beruhe hier darauf, daß die Einbildungskraft an dem Gegenſtande ihr Unvermögen der Zuſammenfaſſung erprobe, und indem ihr hier Gewalt geſchehe, die Vernunft auf das in ihr liegende höhere Vermögen aus der Idee leite, die Totalität des Univerſums, das Univerſum als Ganzes zu faſſen und zu denken. Der Grund des Wohlgefallens liege alſo darin, daß wir in der Unterdrückung unſers Sinnes ein Vermögen in uns gewahr würden, das Unendliche denken zu können, welches ſelbſt überſinnlich und von höherer Abkunft iſt.

Die Unterdrückung des Sinnes kann aber hier unmöglich der Grund der Erhabenheit ſeyn, mit ihrer Zweckwidrigkeit der Vorſtellung für die Einbildungskraft, denn ſonſt müßte ein Gegenſtand dadurch erhabener werden, daß wir ihn wegen ſeiner Größe *nicht* überſehen könnten, dagegen doch der Eindruck am ſtärkſten iſt, wenn wir ihn *nur eben noch* überſehen können. Dieſe Unterdrückung des Sinnlichen in uns und die Erhebung zum Unendlichen und Ewigen durch

dieſe gehört vielmehr nur dem Drohend-Erhabenen, das Mathematiſch-Erhabene hingegen ſowohl in Natur, als Kunſt gefällt als ein Bild der Unendlichkeit ſelbſt durch die anſchauliche Vorſtellung eines Größten, die ſich der Idee im Gefühle unmittelbar unterordnet.

c) Vom Dynamiſch-Erhabenen der Natur.

§. 240.

Das dynamiſch oder drohend Erhabene iſt wieder entweder Erhabenes der Natur in den Aeußerungen ihrer Macht, oder Erhabenes der Kunſt durch die Ideen des allmächtigen Schickſals und alle Arten des tragiſch-erhabenen. Es gehört überhaupt ſchon zum geiſtig Erhabenen der ſittlichen Idee, denn auch die Natur wird als drohende Macht nur erhaben durch den Contraſt mit der ſittlichen Idee in uns. Wir ſprechen zuerſt davon, wie ſich dieſes Gefühl an Gegenſtänden der Natur äußert.

Es berührt ſich mit vielem andern, was unmittelbar nicht Gefühl fürs Erhabene iſt. Alles tiefe, lebendige, bewegende gefällt der Einbildungskraft ſchon in der Unterhaltung und wird ſo mit äſthetiſchem Wohlgefallen aufgenommen, wenn es auch noch nicht durch Größe imponirt. Gefühle der Art gibt es unzählige; ſollen wir aber aus dem das wirklich Erhabene ausheben, ſo werden wir uns auf das beſchränken, was durch die Erſcheinung der Kraft in der Natur die Idee in uns weckt, uns an das ewige Weſen des eignen Geiſtes erinnert. Aber auch hier iſt der Eindruck noch verſchieden. Man betrachtet wilde Kataraften, hohe Felſenberge, Gletſcher und Wetterwolken

eben wie das extenſiv Erhabene mit erhebender Freude, weil uns die Größe hier ein Bild des Unendlichen gibt; wir freuen uns etwas dem Geiſt ſo erhebendes und erweiterndes zu beſchauen. Dann kommt aber noch das eigentliche Verhältniß des drohend-Erhabenen hinzu, wenn die Gewalt der Natur und ihre Macht uns wirklich oder ſcheinbar Gefahr droht und furchtbar wird. Kant meint, wer ſich wirklich fürchte, könne hier die Erhabenheit nicht fühlen. Doch mit Ausnahme. So lang die Furcht nicht alle Faſſung genommen hat, wird ſelbſt der auf den Wellen des ſtürmenden Meeres herumgeworfene die Erhabenheit des Schauſpiels noch fühlen, und eben das Wagen macht oft den erhabenen Eindruck. Hier iſt es ein erhebendes Selbſtgefühl; wir meſſen die Gewalt der Idee in uns mit einer Kraft der Natur, gegen die unſre ganze phyſiſche Kraft nur Ohnmacht iſt. Auch darin bleiben wir ganz bey der Kantiſchen Expoſition. „Die Unwiderſtehlichkeit der Macht der Natur läßt uns als der Natur unterworfen zwar unſre Ohnmacht, fühlen, entdeckt uns aber zugleich ein Vermögen uns als von ihr unabhängig zu beurtheilen, und eine Ueberlegenheit über die Natur, auf welche ſich eine Selbſterhaltung gründet, der die Natur nichts anhat, indem die Menſchheit in unſrer Perſon unerniedrigt bleibt, wenn gleich der Menſch ihrer Gewalt unterliegen müßte. Dieſes Princip kann für ein äſthetiſches Urtheil zu weit hergeholt und vernünftelt ſcheinen, aber die Beobachtung zeigt, daß es den gemeinſten Beurtheilungen zu Grunde liegt, wenn man ſich deſſen gleich nicht bewußt iſt. Dem Wilden iſt der Gegenſtand der größten Bewunderung ein unerſchrockener Menſch, welcher der Gefahr nicht weicht,

und in ihr mit Ueberlegung tapfer handelt. Auch im gesitteten Zustand bleibt diese vorzügliche Achtung für den Krieger, nur daß man noch dazu fordert, er solle die Tugenden des Friedens beweisen, weil daran die Unerschütterlichkeit seines Geistes in Gefahr am hellsten erscheint. Selbst der Krieg hat etwas erhabenes an sich, und zeigt die Denkungsart eines Volkes um so erhabener, unter je größern Gefahren es sich hat behaupten können: dagegen ein langer Friede den bloßen Handelsgeist, mit ihm Eigennutz, Feigheit und Weichlichkeit herrschend macht und die Denkungsart des Volkes erniedrigt."

d) Vom Erhabenen der Kunst.

§. 241.

Nach dem Princip unsrer Deduction muß die Eintheilung des Erhabenen erstlich speculativ (aus dem Gesetz der Einheit) in der anschaulichen Darstellung des Unendlichen und Ewigen eine mathematische Erhabenheit zeigen, welche sich wieder entweder in der Natur zeigt, oder der Kunst eigenthümlich ist als philosophisch oder religiös Erhabenes. Zweytens teleologisch (aus dem Gesetze des Zweckes) muß sich eine geistige Erhabenheit ergeben aus der Hoheit sittlicher Ideen. Auch diese ist wieder zweyerley, das dynamisch Erhabene, aus allem, was das erhebende Selbstgefühl der eignen persönlichen Würde weckt in Natur und und Kunst, das unmittelbare begeisternde, und dann das Erhabene der Seelenstärke und Seelengröße in der Erscheinung des Charakters selbst.

Aus dieſem haben wir das Erhabene der äußern Natur einzeln herausgehoben, alles übrige wollen wir aus einem Geſichtspunct der Kunſt zuſammenſtellen, indem dieſe Gefühle meiſt vermiſcht und in Beziehung auf ſchöne Kunſt der Beurtheilung unterworfen werden.

Groß und erhaben finden wir die ſiegende Kraft des Helden der Iliade; erhaben den Epaminondas auf dem Schlachtfeld von Leuktra; Iphigenia, die ſich ſelbſt dem Tode weiht, den Oedipos, der ſein Schickſal trägt, und mehr noch Antigone, die ihn begleitet. Hocherhaben iſt der Prometheus des Aeſchylos. Dagegen aber auch das ſtrafende und rächende Schickſal im Hamlet, König Lear und Makbeth; endlich auch Pindars und Klopſtocks Oden und Hymnen und der Spruch über dem Tempel der Iſis: Ich bin alles, was war, iſt und ſeyn wird; meinen Schleier hat kein Sterblicher gehoben.

Aber wie verſchieden in Anlage und Effect iſt, was wir hier unter einem Namen vereinigen. Anfangs iſt es die ſiegende Kraft, die wir bewundern, dann die widerſtehende des Epaminondas, der Iphigenia; dann die erliegende des Oedipos und Prometheus. Nachher aber iſt es nicht mehr die erliegende Kraft, ſondern grade die bezwingende Allgewalt, die uns erſchüttert und zuletzt ſteht die Unendlichkeit, rein für ſich als Gegenſtand der Furcht, der Bewunderung und der Andacht da.

Sehr weſentlich iſt hier der Unterſchied, ob der Menſch und ſeine Handlung ſelbſt als erhaben beurtheilt wird, oder die Allmacht über ihm. Das erſte iſt ſittlich, das andere religiös erhaben. Aber für dieſes erſtere müſſen wir wieder die Erhabenheit der ſiegenden

Kraft und die der unterliegenden trennen, es liegen hierin alſo eigentlich drey verſchiedene Anſichten, das epiſch Erhabene des Heldengedichtes, das tragiſch Erhabene des Trauerſpiels und das lyriſch Erhabene der Ode.

Das erſte das epiſch Erhabene iſt immer ſittlich Erhabenes der ſiegenden Geiſteskraft und des Charakters, ſo ſehr es ſich auch ſymboliſch nur in Darſtellung körperlicher Kraft verlieren mag, ihm gehört die ſiegende Heldengröße und die ſymboliſchen Götterideale der griechiſchen Mythologie, vorzüglich die plaſtiſchen.

Das tragiſch Erhabene ſetzte Schiller als pathetiſch Erhaben allem andern als dem nur contemplativ Erhabenen entgegen, weil es nicht nur ruhige Betrachtung, ſondern Mitgefühl mit fremden Leiden in Anſpruch nimmt. Er theilte dieß dann weiter in Erhabenes der Faſſung, wo ein Leiden unwillkührlich von der Natur gegeben iſt, aber die Kraft des Willens nicht beugen kann, wie bey Epaminondas, Oedipos, Prometheus, und Erhabenes der Handlung, wo bey ſelbſtübernommenen Leiden die Natur von der Freiheit beſiegt wird, bey ſelbſtgewähltem Märtyrertod oder Winkelrieds Heldenthat bey Sempach. Wichtiger ſcheint mir aber folgende Unterſcheidung. Das tragiſch Erhabene der unterliegenden Kraft iſt entweder Erhabenes der Nachahmung der bloßen Rührung und Erſchütterung des Mitgefühls oder Erhabenes der Bewunderung. Das erſte bewegt zum Mitleid, das andere befreyt davon. Das tragiſch Erhabene der Alten war Erhabenes der Bewunderung, das Moderne ſpricht meiſt nur das Mitgefühl

an. Wenn uns beym Sophokles, Philoktet oder Oedipos erſcheint, ſo iſt bey allem Ausdruck ihrer Schmerzen, ihres Unglücks doch ihr Geiſt ſo unberührt erhaben über dieſem Elend, daß der Eindruck nur Bewunderung des Heldenlebens wird, und man gar nicht dahin kommt ſich in die Stelle des Leidenden zu verſetzen und Mitleid zu fühlen. Am höchſten ſteht darin der Prometheus des Aeſchylos, der mit alle ſeinem Elend über Menſchengröße hinaus ragt und in ſeiner Götterhöhe jedes Mitleid verachtet. Dieß allein iſt wahre Darſtellung tragiſcher Erhabenheit, wo neben der erliegenden niedern Natur die Idee doch noch ihre ſiegende Kraft zeigt. Wo wir zu Mitgefühl und Mitleid hingeriſſen werden, übertrifft (mit dem Intereſſe der Motion) die Gewalt des niederdrückenden Leidens die Kraft der Idee; es bleibt nur eine rührende Darſtellung übrig, die mit religiöſer Reflexion nachgedunkelt werden muß, um noch erhaben zu ſcheinen. Ein treffendes Beyſpiel des Contraſtes iſt bey Göthe ſein Prometheus und Gretchen vor dem Bild der mater dolorosa. Das Erhabene der Nachahmung hat unſerm Trauerſpiel unendlich geſchadet, der griechiſche Charakter einer Antigone, Hekuba, Iphigenia iſt männlicher als faſt jeder moderne Held. Der wahre tragiſche Effect, Exaltation zur Idee und Erhebung des Geiſtes über allen Wechſel des Glücks, ſelbſt über den Tod, iſt uns verloren gegangen und nur ein inniges Bedauern über den traurigen Ausgang der Geſchichte an deſſen Stelle getreten.

Daß es uns aber an dieſer Art des Erhabenen ſo ſehr fehlt liegt großentheils, neben und mit der Abſchwächung unſers äſthetiſchen Gefühls zum ſentimen-

talen, daran, daß unſrer Dichtung eine Welt der Heroen fehlt und vorzüglich das Schickſal der Griechen. Denn alles Erhabene der erliegenden Kraft bedarf der Ideen des philoſophiſch Erhabenen zu einem ſchwarzen Hintergrunde, gegen den ſich der Feuerglanz der Heldengröße oder das ſanftere Licht heroiſcher Geduld empor heben kann. Die heroiſche Reſignation des Oedipos und der kühne Muth des Prometheus ſind in unſrer Dichtung gar nicht möglich; nur dem todten, allmächtigen Schickſal kann man auf dieſe Weiſe erliegen, ohne der eignen Größe Abbruch zu thun. Wer bey uns (wie etwa Maria Stuart) einer höheren Macht erliegt, gegen die noch Widerſtand möglich iſt, der verliert dadurch an Größe; und mit Gott zu rechten wäre Frevel, aber doch unvermeidlich, weil wir Gerechtigkeit von ihm fordern.

So geht das tragiſch Erhabene dramatiſch in das philoſophiſch Erhabene über. Dem Erhabenen der Bewunderung dient das letztere nur zur Folie, gegen die es ſich hebt. Das der Nachahmung als Sache der Rührung gehört für ſich mehr zum Schönen als zum Großen, und zeigt ſich erhaben nur durch die Allmacht über den leidenden. Dieß iſt endlich noch entſchiedener da, wo die Rührung in Erſchütterung übergeht bey der Darſtellung der rächenden oder ſtrafenden Allmacht. Dahin gehört der blutende Robespierre auf dem Schreibtiſch des Wohlfahrts-Ausſchuſſes oder Shakspears Makbeth und Richard.

Zuletzt alſo müſſen wir von allem ſittlich Erhabenen trennen das eigenthümlich Erhabene der Kunſt, welches nur das Ewige, Gottheit, Allmacht und Schickſal ſelbſt zum Gegenſtand hat, der ſymboliſch

anſchaulich dargeſtellt werden ſoll. Ihm gehört der erhabene Eindruck alles Dunkeln und Myſteriöſen. Es beginnt mit Rache und Strafe des Schickſals, dem Vorabend des Weltgerichts; zeigt ſich in jeder ſchauervollen Geſchichte, in die das Verhängniß, wie eine Wetterwolke hinein droht; ihm liegt der große philoſophiſche Roman vom Ewigen und der Dreyeinigkeit offen: das Chaos, die Weltenerzeugung, der weltenerſchaffende Eros, die uralte Nacht, die Mutter aller Dinge und alle jene tiefe aber auch ſchwere kosmologiſche Allegorie der Mythen, die das form- und geſtaltloſe mit dem Ungeheuern ſucht. Dann aber hellt ſich der Himmel dieſer Erhabenheit wieder auf zum reinen Sonnenglanze im lyriſchen Thema der Ode und des Hymnus. Hier zeigt es in der Dichtung ohne Erzählung und Geſchichte, deren Geſtaltloſigkeit zuletzt in der Kirchenmuſik ſelbſt ohne Worte bleibt, den höchſten Gipfel religiöſer Erhabenheit.

Vierter Abſchnitt.

Von der ſchönen Kunſt.

a) Naturſchönheit und Kunſtſchönheit.

§. 242.

Bisher haben wir meiſt Naturſchönheit und Kunſtſchönheit in Vereinigung betrachtet, wiewohl ſich zuletzt beym Erhabenen eine eigne Art zeigte, die nur Eigenthum der Kunſt iſt. Auch wird die Speculation ihre Anſprüche an die Aeſthetik nur höchſtens bis zur allgemeinen Betrachtung des Verhältniſſes aller ſchönen Kunſt zur Natur ausdehnen dürfen, indem ſie das Uebrige der Induction überläßt. Die allgemeine Unterſcheidung beyder wird ihr aber für den Geſchmack ſehr wichtig, indem ihre Beurtheilung häufig ganz entgegengeſetzten Regeln folgt.

In der neueren philoſophiſchen Aeſthetik hat zuweilen die Kunſtſchönheit alle Naturſchönheit verdrängt; man verleugnet die letztere ganz, gibt religiöſe oder philoſophiſche Ideen mit myſteriöſem Anſtrich oder allegoriſcher Bedeutſamkeit zum Princip des Geſchmacks, und fordert ſo die Schwere des Tiefſinns an der Stelle des beweglichſten und leichteſten Spiels. Das Intereſſe großer philoſophiſcher Ideen wird mit der reinen Gefälligkeit ſchöner Formen verwechſelt, da doch

das Geheimnißvolle tiefer Allegorien nur eine erhabene Darſtellung zuläßt und überhaupt mehr einem hinbrütenden Myſticismus als geſundem, reinen Geſchmack gefällt.

Grade die reinſten und einfachſten Beyſpiele des Schönen und Erhabenen können wir nur aus der Naturſchönheit entlehnen; Schönheit der Blumen und des ganzen Lebens der Vegetation, Erhabenheit in Gegenden und den großen Bewegungen der Natur ſind hier durchaus die reinſten Beyſpiele, um das Urtheil zu ſtärken und zu läutern. Denn da findet ſich am klarſten nur der eine Maaßſtab des unintereſſirten Wohlgefallens an der bloßen Form ohne Beymiſchung irgend eines fremden Intereſſe.

Wir werden daher Naturſchönheit zum eigentlichen Muſter für die Bildung des Geſchmackes erwählen, ohne das Eigenthum der ſchönen Kunſt zu verkennen. Denn die reine Anſchaulichkeit der Form in ihrer völligen Befreyung vom widerſtehenden Begriffe liegt uns nur in der Natur vor Augen, alle künſtleriſche Darſtellung ſetzt hingegen von irgend einer Seite jedesmal ſchon, wenigſtens in Rückſicht ihres Mechaniſchen, beym Concert, Gedicht, Gemählde oder Haus einen Begriff von dem voraus, was das Ding ſeyn ſoll.

Was iſt nun der Unterſchied zwiſchen Natur- und Kunſtſchönheit?

Zunächſt fällt ins Auge, daß Naturſchönheit an einem Gegenſtand als Naturproduct beurtheilt wird, Kunſtſchönheit hingegen an einem genialiſchen Product. Geſchmack iſt das Vermögen einen Gegenſtand nach äſthetiſchen Ideen zu beurtheilen; das Naturſchöne liegt in den Dingen unmittelbar für den

Geſchmack da. Genie hingegen iſt das Vermögen der äſthetiſchen Ideen ſelbſt; Genie gibt dem Gegenſtand erſt die ſchöne Form, und die iſt Kunſtſchönheit. Wie aber unterſcheidet ſich dieſe ſelbſtgeſchaffene Schönheit von der in der Natur gegebenen?

Kant ſagt: „Eine Naturſchönheit iſt ein ſchönes Ding, eine Kunſtſchönheit eine ſchöne Vorſtellung von einem Dinge.“

„Die ſchöne Kunſt zeigt darin eben ihre Vorzüglichkeit, daß ſie Dinge, die in der Natur häßlich oder mißfällig ſeyn würden, ſchön beſchreibt. Die Furien, Krankheiten, Verwüſtungen des Krieges u. ſ. w. können ſehr ſchön beſchrieben, ja ſogar im Gemählde vorgeſtellt werden. Nur eine Art der Häßlichkeit kann nicht der Natur gemäß vorgeſtellt werden, ohne alles äſthetiſche Wohlgefallen, mithin die Kunſtſchönheit zu Grunde zu richten, nämlich diejenige, welche Ekel erweckt. Denn, weil in dieſer ſonderbaren auf lauter Einbildung beruhenden Empfindung der Gegenſtand, gleichſam als ob er ſich zum Genuſſe aufdränge, wider den wir doch mit Gewalt ſtreben, vorgeſtellt wird, ſo wird die künſtliche Vorſtellung von der Natur dieſes Gegenſtandes ſelbſt in unſrer Empfindung nicht mehr unterſchieden und jene kann alsdann unmöglich für ſchön gehalten werden. Auch hat die Bildhauerkunſt, weil an ihren Producten die Kunſt mit der Natur beynahe verwechſelt wird, die unmittelbare Vorſtellung häßlicher Gegenſtände von ihren Bildungen ausgeſchloſſen.“

Dieſe ſchöne Darſtellung des Gegenſtandes iſt nun allerdings die erſte Forderung an das Genie, indem es ſeine Vorſtellungen nicht reflectirt für den

Verſtand, ſondern äſthetiſch für die Anſchauung geben muß. Wäre darin das ganze Weſen der Kunſt ausgeſprochen, ſo gäbe uns dieſe wohl ſchöne Darſtellungen von den Dingen, aber nicht die Darſtellung ſchöner Dinge. Offenbar aber ſind wir mit dem erſteren allein nicht zufrieden, ſondern wir verlangen recht eigentlich von der ſchönen Kunſt nicht nur irgend einen Gegenſtand ſchön dargeſtellt, ſondern daß ſie die hohe Schönheit und Erhabenheit der Dinge ſelbſt auffaſſe.

Verlangt man einen allgemeinen Ausdruck für den Unterſchied der Naturſchönheit und Kunſtſchönheit, ſo können wir beſſer ſagen: Naturſchönheit iſt die Schönheit im Leben, Kunſtſchönheit iſt die Schönheit in der Dichtung. In der Natur wird der Gegenſtand ſelbſt als das ſchöne beurtheilt, in der Kunſt iſt es nur ein Abbild deſſelben; und da der Geſchmack, welcher urtheilt, und das Genie, welches hervorbringt, dem Princip der äſthetiſchen Idee nach in jeder Kunſt dieſelben ſind, ſo iſt dieß Abbild immer ein Product der Dichtung. Der ſtrengſte Ausdruck aber iſt: Naturſchönheit iſt diejenige, für welche die Form der Anſchauung als Sinnesanſchauung beurtheilt wird; Kunſtſchönheit iſt die, für welche ſie als Einbildung beurtheilt wird. Nur ſo weit dieſe Unterſcheidung reicht, gibt es einen wahren Unterſchied zwiſchen beyden, ſonſt gehen, wie z. B. in Gartenanlagen beyde ganz in einander über. Wir beurtheilen in der Naturſchönheit die wirkliche anſchauliche Form des Gegenſtandes im Leben, in der Kunſt aber trifft unſer Urtheil die anſchauliche Form nur ſo, wie ſie für die Phantaſie gegeben iſt. Daß dieß im Gedicht, in Mahlerey und ähnlichen Fällen ſich ſo ver-

halte, fällt leicht in die Augen. Der anſcheinende Fall dagegen wäre die Plaſtik, wo ich an der Statue die wirkliche körperliche Geſtalt ſelbſt anſchaue. Dieſer Fall wird aber grade der beſte Beleg für unſern Satz. Ich ſchaue die Bildſäule für das Geſchmacksurtheil grade nicht als das an, was ſie der Sinnesanſchauung iſt; als Marmor, ſondern als das, was ich mir dabey einbilde, die Geſtalt des Gottes. Ich ſchaue die körperliche Geſtalt am Marmor nur mit der Phantaſie als Bild am Steine an und nicht als das lebendige Urbild; woher es eben kommt, daß allzu große Annäherung des Nachbildes an das Urbild, z. B. durch Farben oder überhaupt in Dingen, welche ſeine Schönheit nichts angehen, den Geſchmack eher beleidigen als von ihm gebilligt werden.

§. 243.

Wollen wir nun dieſe nachbildliche Schönheit der Dichtung mit der urbildlichen der Natur ſelbſt weiter vergleichen, ſo müſſen wir mit zwey Bemerkungen anfangen.

Die erſte iſt: Bloße Nachahmung der Natur gefällt in der Kunſt oft als ſchön, wenn auch der dargeſtellte Gegenſtand in der Natur nichts weniger als ſchön iſt.

Von einer Gruppe häßlicher, trunkener Bauern, von einem zerſplitterten Baumſtamm, überhaupt von allem, was nicht zu mager regelmäßig iſt, wie etwa ein Zimmerplatz oder franzöſiſcher Garten, läßt ſich ein ſchönes Gemählde machen und alles läßt ſich in der Dichtung ſchön darſtellen, nur das Ekelhafte nicht. Dieſe Bemerkung, daß die treue Nachahmung der Na-

tur für ſich in der Kunſt ſchon als ſchön gefällt, hat eine Zeit lang ſtark in der Aeſthetik figurirt, indem man alle Kunſtſchönheit auf Nachahmung der Natur zurückbringen wollte. Nachher hingegen wollten andere dieſes Nachahmen gegen das Idealiſiren ganz verwerfen. Beydes iſt einſeitig. Es iſt Thatſache, daß wir in Dichtung, Mahlerey und ſogar in Bildhauerkunſt zuweilen die bloße Nachahmung der Natur als ſchön beurtheilen, wenn nur eine reine anſchauliche Darſtellung des Gegenſtandes gegeben iſt. Worauf gründet ſich wohl dieſes Urtheil? Der Grund, den wir im Leben gewöhnlich dafür hören, iſt eben, daß die Darſtellung ſo ganz ſprechend natürlich ſey und allerdings paßt dieß allein ſchon unter die Erklärung des Schönen und gibt in der Kunſt eine Art des Schönen, welche für die Natur nicht möglich iſt, weil ſie doch ſich ſelbſt nicht nachahmen kann. Die bloße Zuſammenſtimmung der künſtleriſchen Darſtellung mit der Natur iſt nämlich ſchon eine Zweckmäßigkeit derſelben in der anſchaulichen Form, welche wir darin nicht nur als künſtlich, ſondern auch als ſchön beurtheilen können. Allerdings aber iſt dieß der niedrigſte Grad der Schönheit, wodurch poſitiv noch gar keine äſthetiſche Idee ausgeſprochen wird; es erhält dadurch die allgemeine Eintheilung der Schönheit in gemeine der niederländiſchen Mahlerey und gewöhnlicher, bunter, unterhaltender Dichtung und in hohe der italieniſchen Mahlerey und klaſſiſchen Dichtung für die Kunſtſchönheit noch ihre beſondere Bedeutung.

Wichtiger aber noch als dieſes iſt die zweyte Bemerkung: Die Kunſt zieht oft aus der Natur einzelne ſchöne Züge hervor, welche ſie nur nachahmt, und

erhält dadurch doch in der künſtleriſchen Darſtellung eine anſcheinend weit höhere Schönheit, als wir ſie in der Natur finden.

Gemahlte Blumen und Früchte, wenn ſie auch noch ſo ſchön ſind, werden die Schönheit ihres Originals oder wirklicher Blumen nie übertreffen; auch das Vorurtheil von idealiſirten Landſchaften, welche die Schönheit der Natur übertreffen, mag wohl nur im Zimmer erfunden ſeyn. (Das Gelungenſte in der Landſchaftsmahlerey iſt wohl der Morgen- und Abendhimmel; wer aber einen italieniſchen Morgen, einen ſchweizeriſchen oder rheiniſchen Abend, einen Sonnenuntergang bey Heidelberg geſehen hat, der wird ſchwerlich behaupten, daß Claude Lorrains oder Vernets Meerperſpektiven die Natur übertroffen hätten.) Hingegen die Züge eines nur mittelmäßig ſchönen Geſichts durch die Kunſt im Gemählde oder als Natur (nur nicht im kenntlichen Portrait) wiederholt, übertreffen dem Eindruck der Schönheit nach oft bey weitem das wirkliche Geſicht, noch mehr der einzelne vom Künſtler feſtgehaltene Ausdruck der Handlung, Gemüthsbewegung oder Leidenſchaft. Die Andacht von Raphaels heiliger Cecilie ruht auf einem Geſichte, welches eben nicht ſo idealiſirt ſchön iſt, daß man es nicht im Leben hoffen könnte anzutreffen, und doch iſt ſie wohl eins der höchſten, unübertroffenen Ideale künſtleriſcher Darſtellung in neuerer Mahlerey; in Paris ſteht nahe an der Mediceiſchen Venus das Portrait einer jungen Römerin, und man findet es auch da ſchön; oder was gibt Göthes Elegie Alexis und Dora die unendliche Schönheit?

Woher überhaupt dieſer Kontraſt? Man kann fürs

erſte antworten: ſchon dadurch gefällt uns die Darſtellung mehr, weil hier die Schönheit zum Werk eines Menſchen wird, und wenn es auch nur große Künſtlichkeit wäre, wie im guten Portrait, ſo geben wir dem ſchon unſern Beyfall, daß ein Menſch dieß machen konnte. Die Hauptſache ſcheint mir aber folgendes. Die Kunſt ſtellt Gegenſtände ſchöner dar als das Original es ſcheint, weil ſie dieſelben für eine ruhige Contemplation feſt hält, dagegen ſie in der Natur ſchnell an uns vorüber gehen oder mit zu vielen andern Empfindungen und Gefühlen vermiſcht, mit zu lebhaftem Intereſſe verbunden vorkommen, als daß wir auf ihre Schönheit allein achten könnten. Andacht, Freude, Unſchuld, Theilnahme, tiefes Sinnen und jeder andere geiſtige Ausdruck, ſo wie unzählige Gegenſtände der Dichtung gehen in der Natur ſo ſchnell an uns vorbey, daß wir bey ihrer Betrachtung nicht ſtille ſtehen können; der Künſtler hingegen hält den Augenblick feſt und fixirt ihn uns, gibt uns alſo dadurch in der bloßen Nachahmung weit mehr, als wir im Original hatten, und den künſtleriſch dargeſtellten Gegenſtand ſehen wir nur als ſchön, den wirklichen betrachten wir nebenher in tauſend andern Rückſichten. Der unſchuldigen Freude eines emſig beſchäftigten Kindes z. B. ſchenken wir in der Natur kaum einen Blick, vor dem Gemählde können wir ſie lang betrachten; denn dort ſehen wir das Kind mit, hier nur einen einzelnen Ausdruck. Die Freude eines häßlichen alten Weibes, das ſich einige Geldſtücke überzählt, kann ein ſchönes Gemählde geben; in der Natur würden wir die Schönheit dieſer Freude ſelten bemerken, weil wir nur das Weib ſehen. Murillo

kann uns wohl gar überreden, daß in der Behaglichkeit eines Betteljungen, der ſich Ungeziefer aus den Kleidern ſucht, noch Schönheit genug ſey.

§. 244.

Am beſtimmteſten zeigt ſich der Contraſt zwiſchen Natur- und Kunſtſchönheit durch den Widerſtreit einer Maxime der Natürlichkeit, welche Nachahmung der Natur zur erſten Regel aller ſchönen Kunſt macht, mit einer andern, welche allen wahren Werth der ſchönen Kunſt ins Idealiſiren ſetzt. In der That aber ſind beyde Anforderungen gar nicht im Widerſpruch mit einander, vielmehr ſollen beyde neben einander gelten.

Die Rechte der Natürlichkeit machen ſich hier nach drey Abſtufungen geltend. Erſtlich ſtehen ſich Natürlichkeit und Künſtlichkeit einander entgegen, wie Anſchauung und Reflexion. Eine Abhandlung muß verſtanden und begriffen werden; ein Gedicht hingegen ſoll ſich ſelbſt ausſprechen durch anſchauliche Darſtellung. Dieſe anſchauliche Darſtellung war das erſte Grundgeſetz für jedes geniale Product, ſie erfordert aber für das Genie Studium der Natur, ſie macht ſich zunächſt geltend durch die Anſprüche einer natürlichen Darſtellung und dichteriſchen Wahrheit im Gegenſatz der reflectirten Behandlung. Natürlichkeit und Ideal kommen hier leicht in Streit, weil die Ideale geiſtiger Schönheit und Erhabenheit wohl leicht zu fordern, ihre Vollkommenheit auch leicht nach Begriffen zu verſtehen iſt, ihre anſchauliche Darſtellung aber nur der höchſten Kraft des Genies gelingt. Zweytens nimmt die Anforderung der Natürlichkeit alle geniale Erfindung

in Anſpruch nach einem Grundgeſetz unſrer Phantaſie. Menſchliche Phantaſie iſt in allen ihren Spielen an den gegebenen Stoff und das Geſetz der Nachbildung nach der Natur gebunden. So frey ſie ſich Geiſterwelten, Himmel und Hölle dichten kann, oder fremde Naturen von Greifen und Centauren, eines Ariel oder Kaliban erfindet: ſo muß doch in ihrem Olymp und in ihrer Unterwelt ein eignes neues Naturgeſetz gelten, damit die Dichtung Haltung bekomme; die Chimären ſelbſt müſſen gleichſam nur als eine uns fremde Natur erſcheinen. Sonſt werden entweder Albernheiten erzählt, wie in Ammenmärchen, oder Fratzen gemahlt, wie indiſche Götterbilder. Drittens endlich wer den Unterſchied der Natur- und Kunſtſchönheit darin finden will, daß die Kunſt ſich über die Wirklichkeit erheben ſolle, den belehre Jean Paul. „Wenn uns die Verächter der Wirklichkeit nur erſt die Sternenhimmel, die Sonnenuntergänge, die Kataraften, die Gletſcherhöhen, die Charaktere eines Chriſtus, Epaminondas, der Catos vor die Seele bringen wollten, ſogar mit den Zufälligkeiten der Kleinheit, welche uns die Wirklichkeit verwirren, wie der große Dichter die ſeinige durch kecke Nebenzüge: dann hätten ſie ja das Gedicht der Gedichte gegeben und Gott wiederholt. Iſt nicht die Geſchichte das höchſte Trauer- und Luſtſpiel? Wer hat mehr die Wirklichkeit bis in ihre tiefſten Thäler und bis auf das Würmchen darin verfolgt und beleuchtet als das Zwillingsgeſtirn der Poeſie, Homer und Shakſpear? Wie die bildende und zeichnende Kunſt ewig in der Schule der Natur arbeitet: ſo waren die reichſten Dichter von jeher die anhänglichſten, fleißigſten Kinder, um das Bildniß der Mutter-Natur

andern Kindern mit neuen Aehnlichkeiten zu übergeben.“

Das Wort für das Idealiſiren in der ſchönen Kunſt zeigt nur daſſelbe Gemählde vom entgegengeſetzten Standpunkt. Auch das Idealiſiren macht ſich nach drey Abſtufungen geltend, nach denen ſich die Kunſt von dem unmittelbar gegebenen Wirklichen trennt. Die erſte Stufe iſt nachahmendes Herausheben des Schönen aus der Natur; die zweyte geniale Erfindung überhaupt; die dritte geniale Erfindung der Ideale geiſtiger Schönheit und ſittlicher Erhabenheit.

Das ganze Intereſſe der Schönheit geht ſchon auf Idee und das Ideale; auch wenn wir die Natur ſelbſt betrachten, ſollen wir ſie gleichſam nicht mit gemeinen Augen anſehen, ſondern mit einem durch die Kunſt geweihten Blicke. Unterhaltend mag immerhin auch die niederländiſche Mahlerey und gemeine Dichtung ſeyn, die nichts größeres kennt als das mit ſchwachen Farben todt an der Leinwand zu wiederholen, was uns kräftiger und lebendiger täglich im Leben umgibt. Bleibt aber die Kunſt auf dieſem niedrigen Standpunct: ſo können wir uns füglich fragen, was ſoll ſie uns überhaupt? Dann liegt uns die Natur näher als ſie und iſt uns mehr als ſie. Das Heiligthum der Kunſt und ihr Endzweck iſt die hohe geiſtige Schönheit, die wir freylich auch vom Leben und von der Wirklichkeit entlehnen, für die wir aber Künſtleraugen brauchen, um ſie uns in der Natur zu zeigen, und Künſtlerkraft, um ſie uns wirklich darzuſtellen. Die Kunſt idealiſirt alſo immer, ſobald ſie die Schönheit der Seele aus der Natur heraushebt und darſtellt.

Der zweyte Grad des Idealiſirens iſt die *geniale Erfindung*. Sie iſt das leichte behagliche Spiel des Genies, das eigene Reich der Phantaſie. So erfindungsreich einzelne Dichter ſind (z. B. Dante, und Shakſpear im Sturm und Sommernachtstraum) ſo iſt die Erfindung im Großen doch mehr Eigenthum der Volkspoeſie als des Einzelnen; z. B. in der Götterwelt der Inder, des Olymp und Wallhalla, in der Geiſterwelt der Provencalen, des Oſſian und Shakſpear. Iſt die Erfindung lebendig, neu und reich, oder ſpricht ſie den Sinn für das dunkle, wunderbare und abentheuerliche an, ſo kann ſie den Zweck der freyen Unterhaltung nicht verfehlen: aber der Geſchmack macht weit ſtrengere Anſprüche an ſie und hier kann er am leichteſten mit dem Genie uneins werden. Erfindung für ſich hat immer nur den Werth einer freyen Unterhaltung, wenn ſie nicht dem höheren Geſetze der Schönheit dienend auftritt. Der Geſchmack fordert von ihr in hohem Grade Sparſamkeit und Beſonnenheit. So ſteht (nach Bouterweks treffendem Ausdruck) die *klaſſiſche Erfindung* (z. B. in griechiſcher Mythologie) der *Arabeske* gegen über. Nachgiebige deutſche Kritik tadelt das eigne Moderne wegen ſeiner Alltäglichkeit, lobt uns aber dagegen das Bunte, Alte und Fremde nur weil es fremd iſt; geſunde Kritik hingegen wird im Namen der Natürlichkeit am öfteſten und beſtimmteſten der nur bunten, ſchön ſeyn ſollenden Erfindung entgegen treten müſſen, die nur der Unterhaltung aber nicht dem Geſchmack dient.

Ueber allem ſteht für die Kunſt endlich das Ideal geiſtiger Schönheit und Erhabenheit. Die herrlichſte

Farbe, der ſchönſte Ton, Haltung, Helldunkel, Perſpective, die muſterhafteſte Zeichnung, die originelleſte Erfindung; ſogar die lebendigſte Darſtellung, der herrlichſte Ausdruck des Lebens machen noch immer nicht den höchſten Werth des Gemähldes aus. In dem allen ſtehen viele Venetianer und Lombarden neben, vielleicht über Raphael; aber das Ideal der Kunſt, in dem ſich unter jenen Mahlern Raphael als einzig unerreichtes Genie gezeigt hat, iſt der Ausdruck der Idee ſelbſt in ſittlicher Schönheit und Erhabenheit, in der innern Würde des Charakters, in Andacht, ſtiller Göttlichkeit und heiliger Kindlichkeit. Und das gleiche Geſetz gilt für jede andere ſchöne Kunſt auch. Deßwegen fordert die reinſte Höhe der Kunſt eine klaſſiſche Welt der Heroen und klaſſiſche Mythologie; ein eignes Helden- und Götterleben der Ideen ſelbſt und nicht nur irdiſcher Nachbilder.

Eben wie in der Tugendlehre es allein die Stärke des Charakters iſt, und Rechtlichkeit, als die Tugend dieſer Stärke, welche als die Grundlage unſers ſittlichen Weſens gebildet werden muß, an welcher alles andere, alle Tugend der Wohlthätigkeit, der Liebe, der Freundſchaft, nur Nebenwerk und Folge ſeyn kann: ſo iſt es auch in der äſthetiſchen Darſtellung die geſunde Stärke des Charakters, im Gegenſatz gegen alle Sentimentalität, welche der Kunſt allein die unerſchütterliche Haltung geben kann, der jene Lebendigkeit nur als Nebenwerk und Folge dient. Die ſchwachen Ranken der Rebe ſinken in ſich ſelbſt zuſammen und können ihre Schönheit nicht zeigen, wenn ſie ſich nicht am Stamme der Ulme emporſchlingen. Dieſe äſthetiſche Kraft des Charakters iſt aber Heldenkraft, das heroiſche.

Mit der Nothwendigkeit klaſſiſcher Vortrefflichkeit haben ſich dieſe Ideale des Helden- und Götterlebens der Geſchichte der Griechen angebildet, und daß wir ſie nicht eigen beſitzen, vernichtet alle unſre Dichtung gegen die griechiſche. Ein jedes Volk, das Geſchmack hat, müßte ſich eine eigene Welt der Heroen und Götter nach äſthetiſchen Idealen bilden, denn das heroiſche iſt allein das höchſte bedeutende für die Kunſt. Mythologie nach Geſetzen des Schönen und Erhabenen iſt der Gipfel aller Kunſtſchönheit und das Ziel alles ihres Idealiſirens.

b) Von der Unterhaltung.

§. 245.

Die Kritik des Geſchmacks ſtellt für das Schöne und Erhabene lauter höchſt ſtrenge Regeln auf, welche vom unintereſſirten Wohlgefallen nur an der Form allen Reiz und Rührung unterſcheiden, den Geſchmack ſogar vor dem zu eifrigen Greifen nach geiſtiger Vollkommenheit warnen und in ſchöner Kunſt nur die Werke des Genies billigen, die aus der Einbildungskraft allein empfangen und für ſie dargeſtellt werden. Aber ſo ſtreng urtheilen wir ſelten im Leben. Warum das? Wie kommts, daß man im Leben weit weniger gewählich iſt, als in der Schule? Nicht einzig durch falſchen Geſchmack, ſondern vorzüglich, weil Schönheit und Erhabenheit gleichſam nur die ſpeculative Form an dasjenige geben, was uns in der Unterhaltung gefällt. Im Leben aber verlangen wir nicht immer zu kritiſiren, wir wollen nur unterhalten ſeyn. Sollen wir uns mit dem Schönen und Erhabenen gern beſchäftigen, ſo

muß die Luſt daran, wenn gleich nicht intereſſirt, doch intereſſant ſeyn. Intereſſant wird ſie uns aber einerſeits durch ein eigenthümliches höheres religiöſes Intereſſe, welches uns die eigene äſthetiſche Weltanſicht eröffnet, dabey aber auch durch ein empiriſches Intereſſe für geſellige und eigne Unterhaltung.

Sehen wir zu, wie die Luſt am Schönen und Erhabenen eigentlich in unſer Leben eingreift; fragen wir: was machen wir damit? So iſt die Antwort: gefällt es uns gleich nicht nur zur Unterhaltung, ſo gefällt es doch immer in der Unterhaltung. Der Grund des Wohlgefallens daran liege, wo er will, das Schöne ſelbſt kommt uns doch immer nur in der Unterhaltung vor, wir können nichts damit machen, als uns mit der Luſt an demſelben unterhalten. Unterhaltung (§. 42.) iſt aber überhaupt Eigenthum der Einbildungskraft, ſie mag durch Dichtung oder Traum, bloße Contemplation oder Beſchäftigung entſtehen; unterhaltend iſt jedes gefällige Spiel von Vorſtellungen. Unterhaltung im Ernſt und Scherz kann daher in Beziehung auf jede Art von Luſtgefühlen ſtatt finden. Es gibt Unterhaltung mit dem Angenehmen in Reiz und Rührung, Unterhaltung mit ſittlichen Ideen als Erbauung, mehrere Arten des unterhaltenden durch Steigerung, Spannung und Wechſel der Vorſtellungen vor der Phantaſie, durch Weinen und Lachen und endlich auch durch das Schöne und Erhabene.

Das Angenehme gewährt aber durch Mitgefühl im Phantaſiren, wie es ein gewöhnlicher Zweck unſrer Romane und Schauſpiele iſt, nur eine ſchlechte Unterhaltung, die lüſtern macht, anſtatt zu genießen zu geben. Ebenfalls mit der bloß erbaulichen Unter-

haltung mit ſittlichen Ideen ſteht es nicht zum beſten, indem ſie Andächtelei der Andacht unterſchiebt, und mit der Hoheit ihrer Gefühle abbezahlt, was ſie in Thaten ſchuldig geblieben iſt. Eigenthümlicher gehört hierher alles, was nur ein lebendiges Spiel der Vorſtellungen anregt und fortſetzt, wiewohl wir an dem, womit wir hier ſpielen, gar kein Intereſſe nehmen, oder ein ſo geringes, das mit der Wirkung in der Unterhaltung in keinem Verhältniß ſteht. So gefällt jede leichte Abwechſelung, Spannung und Abſpannung in den Vorſtellungen, das neue, ungewöhnliche und wunderbare. Hierher entlehnt die gewöhnliche unterhaltende Lectüre, das Ammenmährchen und tauſend und eine Nacht ihr belebendes Princip; daraus entſpringt faſt alle Unterhaltung in der Geſellſchaft. Wir können dieſe Unterhaltung mit Kant in die drey Arten theilen: Glücksſpiel, Tonſpiel und Gedankenſpiel. Das Glücksſpiel fordert ein Intereſſe entweder der Eitelkeit im Zeigen kleiner Geſchicklichkeiten bey eigentlichen Geſellſchaftsſpielen oder des Eigennutzes bey Hazardſpielen, welches Intereſſe aber bey weitem nicht ſo groß iſt, als das an der Art, wie wir es uns zu verſchaffen ſuchen. Das Tonſpiel fordert einen Wechſel von Empfindungen, wodurch Affect in Anſpruch genommen, aber nicht wirklich erregt wird. Die Unterhaltung mit Gedankenſpielen entſpringt nur aus einem Wechſel der Vorſtellungen vor der Urtheilskraft, wodurch, wenn auch der Gedanke für ſich kein Intereſſe bey ſich führt, doch das Gemüth belebt wird, im Disputiren, Erzählen, Räthſelauflöſen und endlich Weinen und Lachen.

§. 246.

Bey allen dieſen Arten der Unterhaltung liegt der Zeitvertreib zunächſt in der Motion, ſie mag nun in leichtem Spiel von Gemüthsbewegungen oder durch dieſe in innerer körperlicher Bewegung beſtehen, in anderer Rückſicht müſſen wir aber doch noch das weinerliche und lächerliche auszeichnen. Bey allem übrigen Spiel iſt das Intereſſe der Unterhaltung, wodurch die Motion bewirkt wird, an Reiz, Erbauung, Affect oder Gedanke leicht verſtändlich, nur Lachen und Weinen zeichnen ſich dadurch aus, daß ſie uns die Farben zu ganz eignen äſthetiſchen Weltanſichten geben; wir können das ganze Weſen der Dinge uns unter der komiſchen oder tragiſchen Maske erſcheinen laſſen. Es gibt eine eigne tragiſche oder elegiſche Weltanſicht, welche auf dem Intereſſe der Trauer und des Unglücks beruht, deren Freude Thränen und deren Ideale Heimweh und die unendliche Sehnſucht nach dem ewigen, überirdiſchen ſind, und für das Lachen hat die religiös äſthetiſche Weltanſicht nach den Geſetzen des Schönen und Erhabenen eine Kehrſeite in einer ähnlichen komiſchen Anſicht der Natur nach Geſetzen der Narrheit und Verkehrtheit. Der erſten Anſicht des Schönen liegt die ganze Natur offen, der elegiſchen und komiſchen aber nur das Daſeyn des Menſchen (und der ihm nächſten Thiere durch Analogie mit ihm); er allein leidet, und der Menſch allein wird lächerlich und zwar immer um ſo mehr, je ernſthafter er thut.

Unmittelbar iſt es freylich auch beym Lachen und Weinen eine wohlthätige körperliche Bewegung durch krampfhafte, unwillkührliche Beförderung des Athemhohlens und der periſtaltiſchen Bewegung, worin beyde

verwandt ſind und gefallen. Dieß erklärt uns aber das allgemeine äſthetiſche Intereſſe am komiſchen und tragiſchen nicht. In Rückſicht deſſen iſt beym elegiſchen wenigſtens gleich klar, daß Gefühl und Mitgefühl von Unglück den Stoff des weinerlichen geben. Beym lächerlichen bleibt aber ſchon die Frage ſchwierig: worüber lachen wir eigentlich? Sondern will aus allem, was körperlich zum Lachen reizt, nur das lachenerregende Gedankenſpiel aus, ſo läßt ſich mit Kant leicht bemerken, daß dieß oft in einer plötzlich abgeſpannten Erwartung beſteht, mit Bouterwek, daß es überraſchende Erſcheinung einer Ungereimtheit enthält, oder mit Jean Paul, daß man der Kantiſchen Definition des Erhabenen: erhaben iſt, was ſchlechthin groß iſt, eine des lächerlichen entgegenſtellen könne: lächerlich iſt, was ſchlechthin (und nicht nur vergleichungsweiſe) klein iſt. Für die beſtimmteſte und allgemeinſte Erklärung halte ich aber folgende: Lachen erregt jeder augenſcheinliche Contraſt von Zweckmäßigkeit und Zweckwidrigkeit, Zweck und Zweckloſigkeit in derſelben Vorſtellung, wiefern wir uns für den Zweck nicht mehr als zur Unterhaltung intereſſiren, oder uns auch nur dieſes Intereſſes entſchlagen. Daher lachen wir über den Schein von Vernunft, wo noch keine iſt, z. B. bey den bedeutend ſcheinenden Grimaſſen eines Affen oder auch den ſehr vernünftig ſcheinenden Aeußerungen eines kleinen Kindes; eben ſo über die Unvernunft, wo Vernunft erwartet wurde, bey Narrheit und Thorheit; über jeden, der mit einem Geſchäft wichtig thut, bey dem nichts herauskommt, und wenn es das Hokuspokus des Prieſters wäre, ſobald wir einen Augenblick die Andacht vergeſſen; über jede Unterbrechung eines

ernſthaften Geſchäftes, durch etwas unwichtiges, wenn z. B. den pathetiſchen Redner ein Hund unterbricht oder ein Mann im Amtskleid und mit der Amtsmiene über die Straße geht und fällt. Ferner Kinder und gemeine Leute lachen über alles ihnen ungewöhnliche, was Menſchen thun, (in Kleidung, Manier und Geſchäft,) weil ſie da keinen Zweck vorausſetzen, wo ſie keinen verſtehen. (Daher läßt ſich jede Arbeit, [wie die des Philoſophen,] deren Schwierigkeit augenſcheinlich, der Zweck aber dunkel iſt, ſo leicht lächerlich machen.) Daß in Ironie, Zweydeutigkeit und epigrammatiſchem Witz mit Zweck und Zweckwidrigkeit verſteckens geſpielt wird, fällt in die Augen, indem man etwas anders zu ſagen oder zu thun ſcheinen will, als was wirklich geſagt und gethan wird, oder umgekehrt den andern ſagen und thun läßt, was er nicht ſagen und nicht thun wollte, und vorzüglich darin, daß man das verbotene (durch Anſtand oder ſonſt) ſagt oder thut, indem man etwas ſehr erlaubtes zu ſagen ſcheint. Endlich das Lachen über eigne Thorheit oder das bittere Lachen der Verzweiflung zeigt die Fälle, in denen das Intereſſe an dieſem Contraſt der Zwecke wenigſtens ignorirt wird.

Warum gefällt uns aber dieſer Contraſt in der Vorſtellung? Gelegentlich aus mancherley Gründen: weil er wie jeder Contraſt belebend auf die Phantaſie wirkt, weil das Lachen angenehm iſt, weil er in Scherz und Ernſt zur Verhöhnung dient, und zuletzt, was für die Kunſt das Wichtige iſt, weil er uns die Ausſicht in eine verkehrt ideale Anſicht der Welt öffnet.

Hier müſſen wir aber für die ſchöne Kunſt noch

eine Hauptunterſcheidung bemerken, welche das witzige vom komiſchen trennt. Der Witz z. B. des Bonmot und des Epigramms, (der faſt allein die Franzoſen zu lachen macht,) iſt ein Spiel von Vorſtellungen vor dem Verſtande, das komiſche z. B. in der Caricatur oder den Schwänken des Poſſenſpiels iſt hingegen ein Spiel für die Phantaſie und anſchaulich. Hier iſt das komiſche dem Schönen verwandt, das witzige hingegen, dem Talent nach, ihm eher entgegengeſetzt. Nur vom komiſchen mit ſeinen anſchaulichen Darſtellungen wird das Genie in Anſpruch genommen, ihm gehört alles ideale in der Welt des Lachens. Das komiſche beherrſcht die Ideale einer verkehrten Schönheit und Erhabenheit; es hat ſeine eignen äſthetiſchen Ideen und Ideale (z. B. in Hogartſchen Caricaturen oder im Donquixote, Sancho, Fallſtaff,) wie das Schöne.

Woher nun das äſthetiſche Intereſſe an dieſer komiſchen Weltanſicht? Wir können dieſe Frage mit der, nach dem äſthetiſchen Intereſſe des traurigen zuſammenziehen. Es liegt beym komiſchen und tragiſchen auf gleiche Weiſe eine religiöſe Anſicht der Dinge zu Grunde, in welcher die Natur und ihre Nothwendigkeit von der Idee überwunden wird.

Beym Schönen und allem Contemplativ-Erhabenen gehen wir von der Zweckmäßigkeit der Natur aus, und ordnen ſo in der Ahndung das Endliche den Geſetzen ſeines ewigen Weſens unter. Im tragiſchen und komiſchen hingegen gehen wir aus von der Erſcheinung der Zweckwidrigkeit in der Natur, über die ſich aber in der Idee die Freyheit unſers eignen Weſens erhebt. Das Tragiſch-Erhabene und die elegiſchen Ideale

der unendlichen Sehnſucht gehen von dem für mich zweckwidrigen in der Natur, vom Unglück aus, erheben ſich aber über dieſes durch das innere Bewußtſeyn des freyen Charakters. Die komiſche Weltanſicht geht hingegen aus von dem, was an ſich ſeinem Zwecke zu widerſprechen ſcheint, ſie öffnet uns die Ausſicht in die Welt des böſen Geiſtes; aber auch dadurch werden wir uns der Freyheit des eignen Geiſtes bewußt, der ſich über jedes ausgeſprochene Geſetz in Gedanken zu erheben und ihm zu trotzen vermag, der ſich nicht gezwungen fühlt, den Regeln der Gewohnheit und des Anſtandes zu folgen, der ſich ſogar über jede Formel ſittlicher Vorſchriften zu erheben vermag.

Zu nichts in der Welt gehört feſterer Glaube, als zum rechten, herzlichen, aufrichtigen Lachen; denn der Teufel iſt der wahre Polykomikus, der, wie Mephiſtopheles berichtet, den verkehrten Kopf im Schilde führt. Sein Reich ſieht der Lachende vor Augen, und darf es um des Glaubens willen doch nicht fürchten.

c) Von der religiöſen äſthetiſchen Weltanſicht.

§. 247.

Das gemeine Intereſſe der Geſchmacksurtheile gründet ſich nur auf die Anforderungen einer freyen Unterhaltung; jedes friſche Leben in anſchaulicher Darſtellung genügt ihm. Das hohe Intereſſe des Geſchmacks hingegen iſt von religiöſem Urſprung; es beabſichtigt eine äſthetiſche Weltanſicht, welche nichts anders iſt als äſthetiſche Unterordnung der Natur unter die Religionsprincipien des Glaubens. Auf die Frage nach

Bedeutung und Werth des Schönen im Leben erhalten wir nämlich die doppelte Antwort: erſtlich das Schöne gefällt in der Unterhaltung und wir intereſſiren uns dafür, weil es eine Art des Gefälligen zeigt, die geſellſchaftlich mittheilbar iſt und mit der man ſich lang beſchäftigen kann, ohne zu ermüden. Die Luſt am Schönen hat ein geſelliges Intereſſe. Zweytens aber, was wichtiger iſt, der hohe Werth, den wir dem Schönen geben, entſpringt aus der Verbindung deſſelben mit den Ideen der Vernunft; die freye Einheit und Harmonie ſeiner Form iſt es, woran der nach Zwecken ſuchende Blick in der Natur ſich halten und wodurch er ſein gefühltes Bedürfniß befriedigen kann. Es liegt alſo hier dem Werthe des Schönen etwas zu Grunde, was von ſchwerer ſpeculativer Unterſuchung iſt, der Grund aller Zweckmäßigkeit der Natur. Jenes Intereſſe der Unterhaltung iſt das erſte und das nächſte, wodurch wir am Schönen Gefallen finden, wobey der Geſchmack wohl auch gemeinhin ſtehen bleibt. Aber das würde den hohen Werth nicht rechtfertigen, den wir dem Schönen im Leben geben. Dieſen beſtimmt allein das religiöſe Intereſſe, deſſen Anforderungen an Geſchmack und Genie nicht nur auf vereinzelte künſtleriſche Darſtellungen oder auf geſellige Uebung und Unterhaltung gehen, ſondern ihm iſt ſchön im Großen das Leben der Natur. Wir ſuchen dann mit unſerm rein äſthetiſchen Urtheil nicht nur hier oder da einzelne ſchöne Formen auf, ſondern es liegt ihm aus äſthetiſcher Idee eine ganze eigene Weltanſicht zu Grunde; wir gehen mit unſerm äſthetiſchen Urtheil auf eine eigne Geſetzgebung im Daſeyn der Dinge, indem wir das unend-

liche Spiel der Formen der Natur den Geſetzen des Schönen und Erhabenen unterworfen achten.

Dieſe äſthetiſche Unterordnung der Natur oder vielmehr des Weſens der Dinge, wie es uns erſcheint, unter die religiöſen Ideen, hat wieder zwey Geſtalten. Entweder gehen wir von der natürlichen Anſicht der Dinge aus, und beurtheilen dieſe nach äſthetiſchen Ideen in der Kunſtanſchauung der Natur; oder wir ſuchen eine bildliche Hypotypoſe der religiöſen Ideen ſelbſt in einer äſthetiſchen Symbolik.

§. 248.

Für die Kunſtanſchauung wird das Ganze der Natur in ihrem Leben zum Thema der Geſchmacksbeurtheilung, anfangs in dem Wechſel ihrer anorganiſchen Erſcheinungen in himmliſchen und irdiſchen Bewegungen, dann im Spiel des organiſchen Lebens, wie der Geiſt in ihm ſich ſpiegelt, an ihm ſich bewegt, endlich im Leben des Geiſtes ſelbſt und in der Geſchichte der Menſchen.

Dem philoſophiſch gebildeten Geſchmack kann es hier deutlich werden, wie in dieſer Kunſtanſchauung im Großen die religiöſen Ideen äſthetiſch aufgefaßt wiederſcheinen. Die Ideen der Religionslehre waren dieſe drey. Erſtens die intelligible Welt als Reich der Zwecke; zweytens unter der Idee der Freyheit der Widerſtreit des Guten und Böſen, und drittens die Gottheit als Ideal des höchſten Gutes. Darauf beziehen ſich dann folgende Abſtufungen der äſthetiſchen Ideen.

1) Epiſche und idylliſche äſthetiſche Ideen, wie die Dichtung ſie in allen Uebergängen von der Idylle zum höchſten Epos, ſo wie im Roman

darſtellt. (Dahin gehören auch die architektoniſchen Ideen des griechiſchen Tempelbaues, die meiſten plaſtiſchen Ideale der Griechen und ihre meiſten öffentlichen heiligen Gebräuche.) Die reinſte äſthetiſche Weltanſicht. Begeiſterung.

2) Tragiſche und komiſche (dramatiſche) äſthetiſche Ideen durch den Conflict des Zweckwidrigen mit dem Zweckmäßigen in der Natur und die Erhebung der Freyheit, (wie oben [§. 246.] ſchon gezeigt wurde,) alſo im beſtimmten Verhältniß zur zweyten religiöſen Idee. Demuth und Reſignation.

3) Lyriſche äſthetiſche Ideen, welche in rhythmiſchen und muſikaliſchen Bewegungen das Ideal der göttlichen Weltregierung ſelbſt zu berühren ſtreben. (Dahin gehören die großen Wirkungen der Kirchenmuſik, der antiſtrophiſchen Bewegung, des Rhythmus in Oden und Dithyramben, des Chorgeſangs.) Andacht und Anbetung.

Durch dieſe drey Formen der epiſchen, dramatiſchen und lyriſchen äſthetiſchen Idee macht ſich alſo die vollſtändige religiöſe Unterordnung des Weſens der Dinge unter das höchſte ideale Princip des Zweckes (§. 162. und §. 215.), indem wir die erſcheinende Zweckmäßigkeit in der Natur nach der erſten Form unterordnen, in der erſcheinenden Zweckwidrigkeit aber uns doch nur der Ueberlegenheit der Idee über das Endliche bewußt werden, und ſo dieſe Zweckwidrigkeit als eine nur anſcheinende tragiſch, elegiſch oder komiſch verwerfen.

So ſind in der äſthetiſchen Weltanſicht der Religion alle Widerſprüche der Speculation zu einer Harmonie des Lebens verſöhnt; allgewaltig ſtrömt durch die Zeit

die Grundmelodie der Sphärenmuſik; auch alle Diſſonanzen klingen aufgelöſt mit ein in die Weltakkorde und heben nur die Kraft ihrer Harmonie, indem die drey äſthetiſchen Grundſtimmungen des Geiſtes, die drey religiöſen Gefühlſtimmungen, Begeiſterung, Reſignation und Andacht; Sieg, Heldentod und Opfer in ein Leben zuſammentönen nach der ewigen Zahl unerforſchtem, heiligen Geſetz.

Die Kunſtanſchauung der Natur gibt vorzüglich die allein richtige äſthetiſche Beurtheilung der Zwecke in der Geſchichte der Menſchen. Das Leben in der Geſchichte der Völker, das Spiel und der Wechſel ihres Geiſtes nach Zeit und Ort iſt hier das größte künſtleriſche Gemählde. Daher z. B. ſchreibt ſich das beſondere Intereſſe, mit dem wir jede Volksdichtung betrachten. Wir beziehen unſer äſthetiſches Urtheil da nicht bloß auf fertig gewordene Dichtung, Statue oder Gebäude, wiefern das klaſſiſch iſt oder nicht, ſondern wir erblicken zugleich das Leben des dichtenden Volkes ſelbſt durch ſie, und dieß wird überall unſer äſthetiſches Urtheil anſprechen, nicht nur in den Meiſterwerken der Griechen, ſondern auch in den rauhen Tönen der Edda oder jeder andern Nationalpoeſie. Die Kunſt für ſich iſt in ihren Idealen dem Leben untergeordnet, nur ein Vorbild deſſelben; aber als Nationaleigenthum eines Volkes iſt ſeine ſchöne Kunſt der Ausdruck ſeines Lebens ſelbſt, die einzige Blüthe dieſes Lebens, die wir noch brechen können. In dieſem Leben des Volks tritt alſo geſchichtlich die ſchöne Kunſt, in ſeinen Sitten, ſeinem öffentlichen Leben, in ſeiner Dichtung, ſeiner Baukunſt, ſeinen heiligen Gebräuchen wieder in

die Naturſchönheit ein, und gibt uns darin die höchſte, lebendigſte Darſtellung alles Schönen.

Unſer Zeitalter, das freylich in dieſer äſthetiſchen Vergleichung ſich wenig geſchmeichelt finden wird, ſcheint für eine ſolche Anſicht eben nicht vortheilhaft geſtimmt. Vielmehr iſt es bewieſen, daß der Staat eine Handmühle ſey; es fragt ſich nur, ob der Polizeyminiſter, der Finanzminiſter, oder wer ſonſt den Griff in der Hand behalten ſolle; ich meine aber, daß jedesmal der Oberfeldherr zuletzt durchgreifen und auf allen Mühlen für ſeine Rechnung mahlen laſſen wird. Für eine äſthetiſche Anſicht ſtimmen leider nur noch einige exaltirte Philoſophen und durchs Land ziehende Poeten, die eine Wallfahrt über ſechs Werkeltage erheben und einen Weinachtsabend mehr werth halten, als einen Fichtenbaum.

§. 249.

Das andere war die religiöſe Symbolik. Religiöſe Ideen nennen uns nothwendige Geheimniſſe unſers Geiſtes; jeder Ausſpruch derſelben iſt alſo bildlich. Für eine ſolche Symbolik haben aber nur wenige Bildung und Kraft genug, um ihre Beurtheilungen nach reinem Geſchmack, nach Geſetzen des Schönen und Erhabenen zu machen, ohne Verfälſchung mit nur angenehmen ſubjectiven Gefühlsſtimmungen. Daher finden wir hier ſo vielerley Vorſtellungsarten, als es irgend Stimmungen des Gefühls und der Phantaſie geben mag. Die Farbe der religiöſen Symbolik eines jeden hängt dann vom Temperamente ab, vorzüglich vom überwiegenden ſanguiniſcher oder melancholiſcher Gefühlsſtimmung. Daher überwiegt hier immer ent-

weder Vorliebe für das Reizende, oder für das Rührende. Einige erfreuen ſich gern mit den Bildern einer andern Welt, in deren Paradieſe oder Wallhalla alles ausſieht, wie hier, nur daß man vollauf zu eſſen und zu trinken hat und der Sorgen überhoben iſt. Die Freunde des Rührenden hingegen laſſen ſich von den Unvollkommenheiten und Mängeln dieſes Lebens in der Phantaſie recht niederdrücken, um ſo zu der Stimmung unendlicher Sehnſucht nach dem Ewigen zu gelangen. Die geniale Erfindung iſt aber hier offenbar noch lange nicht erſchöpft. Alle bisherigen Dichtungen von Paradies, Wallhalla und Elyſium ſtimmen auf denſelben Eudämonismus des anmuthigen Schäferlebens zuſammen,

ſie beſchneiden die Nägel in Ruh' und Fried'
und ſingen ihr Klimpimper-Lied.

Das tauſendjährige Reich, das neue Jeruſalem, in welchem Bunians Chriſt und der Herr von Oſtenheim glücklich angelangt ſind, oder die ſeligen Inſeln des Ardinghello ſind nur verſchiedene Erzählungen von dem Lande, in welchem uns zum glücklichen Feyerabend die gebratenen Tauben ins Maul fliegen. In dieſem Himmel müßte uns allen aber bald ſo langweilig zu Muthe werden, wie den griechiſchen Helden in Elyſium. Der Himmel voll Hoffnungen der Kraft und Thaten fehlt uns noch.

Jeder unausgebildeten Speculation iſt eine Verwechſelung der religiöſen Symbolik mit Metaphyſik eigenthümlich; man nimmt das ſinnliche Bild für die Sache. So verwandeln ſich vor dem religiöſen Traum die Geheimniſſe der Religionslehre in Myſterien, in die noch Einweihung möglich iſt, welche natürlich

zwey Grade hat, einen untern Grad der Layen und des Aberglaubens, wo man dieſen das höhere Licht aufgehen läßt, und einen höheren der Prieſter und des Unglaubens, wo man entdeckt, daß nichts dahinter iſt.

Dieſe Verwechſelung der Symbolik mit Myſterien iſt Myſticismus in eigenthümlichſter Bedeutung. Schönheit und Erhabenheit intereſſirt uns natürlich für Liebe, reine Geſchmacksunterhaltung und Andacht. Zwiſchen dieſe drey fallen alſo in wunderlichen Verzerrungen alle die Gefühlsſtimmungen, welche getragen von den Bildern einer hinlänglich dienſtfertigen Phantaſie, das heilig verehrte Spielzeug der Myſtiker ſind.

Der doppelte Mißgriff, das Subjectiv-Angenehme für Schönheit und das Bild für höhere Einſicht zu nehmen, macht aber, daß dieſer Myſticismus für Geſchmack und ſchöne Kunſt gar keinen Werth hat, ſondern nur zu Verunſtaltungen von Werken der ſchönen Kunſt dient. Indeſſen iſt der Myſticismus noch erträglich, der ſich in abentheuerlichen, wilden Phantaſien gefällt, wenn darin geſunde Kraft genialer Erfindung erſcheint; ekelhaft aber wird jeder andere, der ſeine Andacht mit der Geſchlechtsliebe vermiſcht, und ſich nur in kraftloſen, ſüßen Empfindungen ausſtrömt.

§. 250.

Für gebildete Speculation zeigt ſich die religiöſe Symbolik auf zweyerley ganz verſchiedene Weiſen, einmal nur zur Erweckung der Andacht als Religionscultus und dann in wirklichen Vorſtellungen einer höheren Welt als Mythologie.

Der Cultus ſymboliſirt uns die Unterordnung

unſers Lebens unter die religiöſen Ideen, durch heilige Gebräuche und erhabene Kunſtwerke (lyriſche Dichtung, Kirchenmuſik und erhabene Architektur). Der Cultus gibt uns die Kirche und ihre Verſchiedenheiten nach den verſchiedenen Symbolen der drey religiöſen Ideenformen: erſtlich der Vereinigung der menſchlichen Geſellſchaft zu einem Reiche Gottes, zweytens der Reſignation, der Demuth und Unterwerfung unter die heilige Allmacht, und drittens der Anbetung.

Mythologie, das heißt, wirkliche Dichtung von Geſtalten einer höheren Welt mit Göttern, Dämonen, Genien und Engeln, iſt hingegen nur durch Uncultur des Verſtandes Sache der Andacht geworden; für gebildete Speculation bleibt ſie Spiel der Dichtung. In der fortſchreitenden Bildung müſſen Mythologie und Cultus freylich immer vermengt und myſtiſch mißverſtanden vorkommen; doch zeigt uns ſchon die Geſchichte, daß ein Volk mit Geſchmack auch dem Geſchmack ſeine Mythologie vindicirt, ohne ſie im Ernſt für Wahrheit oder ein heiliges Symbol der Andacht zu halten. Sie bleibt dann immer der Willkühr dichteriſcher Erfindung überlaſſen. Die leichtſinnige Mythologie der Griechen iſt die geſchmackvollſte, die wir kennen; aber in ihr iſt auch die Metaphyſik, welche vielleicht zu Grunde lag, ganz vergeſſen; jene alten Götter ſpielen unbedeutende Rollen, und Werth für Andacht hat ſie gar nicht, indem ihr ſogar die Idee der Gottheit fehlt. Dagegen haben die geſchmackloſen Ebräer ſich für Andacht ausgebildet. Ihre Religion iſt überreich an heiligen Gebräuchen; aber ihr erſtes Dogma: du ſollſt dir kein Bildniß machen, das Verbot

aller Mythologie, und die Idee eines Gottes die erſte belebende ihrer Andacht. Bald ſchlich ſich freylich auch bey ihnen eine gehaltloſe Mythologie ein als Mißbrauch, mit der wir uns ſchon ſo manches Jahrhundert lang plagen, um Geſchmack hinein zu bringen, ohne doch eine andere Ausbeute zu erringen, als die wenigen mahleriſchen Ideale der Madonna, einiger Kinderköpfe und einiger Greiſe.

Bedeutung über leere Allegorie hinaus kann die Mythologie nur dadurch bekommen, daß ſie in das öffentliche Leben und die Gebräuche eines Volkes tief eingreift. Dieß geſchah in unſrer Geſchichte nie ohne Kinderglauben; daß es aber darum nicht auch ohne dieſen bey wiederkehrendem Geſchmacke möglich ſey, iſt noch nicht entſchieden. Die Elemente aller bisher geſchichtlichen Mythologie ſind fabelhaft gewordene Geſchichte, Metaphyſik (vorzüglich Naturphiloſophie und Kosmogenie) und endlich ſittliche Hypotypoſe. Kosmogoniſche Mythen gehören dem philoſophiſch Erhabenen, ſittlich idealiſirende dem geiſtig ſchönen und heroiſchen. Phyſiſche Allegorie iſt das Weſen der indiſchen Mythologie, ſittliches Ideal das der griechiſchen, vorzüglich in ihrer künſtleriſchgrößten Vollendung, den Idealen ihrer Bildhauerey. Denken ließe es ſich noch, daß dereinſt von einem kommenden Genius die tiefe Bedeutung kosmogoniſcher Mythen, (nicht aus dem Urſprung der Dinge der Zeit nach, ſondern aus den geſtaltenden Principien ſelbſt,) mit Kraft, Leben und Reinheit ſittlicher Ideale vereinigt und darin eine größere Mythologie erfunden würde.

§. 251.

In Rückſicht dieſer metaphyſiſchen Mythologie müſſen wir endlich zum letztenmale der mythologiſchen Religionsphiloſophie entgegen treten, in deren Geheimniſſe man uns neuerdings wieder einzuweihen ſucht. Wir begreifen hier wohl, woher ſie das Intereſſante ihrer geheimnißvollen Sprache entlehnt, ſie täuſcht mit tiefer Weisheit, indem ſie uns Allegorien für Wahrheit unterſchiebt, Symbolik für Wiſſenſchaft, wie alle Prieſter-Kaſten und Myſtagogen der Vorzeit.

Wenn wir uns auch nicht auf die Emanationen aus dem Enſoph verſtehen, auch die Geburt, Erzeugung, Erſchaffung der Sephiroth und Aeonen aus dem höchſten Weſen, nebſt ihrer Rangordnung nicht begreifen, ſo wird doch deutlich ſeyn: wie die Heimarmene, der Athor, die uralte Nacht aus dem Schooße der unendlichen Finſterniß vor dem Anfang der Dinge das Oum, (das Tohu va Bohu, das Chaos oder die materia prima) geboren hat; wie dann das Brahma, Parabrahma, (der Ruach Elohim, der Ormuzd, der erſte Beweger, das ewige Licht, das Wort, der Logos) das Chaos berührte, die Geheimniſſe der Schöpfung geſchahen und aus dem Motta, dem großen Ey die heilige unzertrennliche Trimurti hervorging, die göttliche Dreyeinigkeit. Brahma, die ſchaffende Kraft, der das Buch der Natur hält; Schiwen das Feuer, der Zerſtörer, Umwandler und Rächer, der Herr des Himmels und der Erde und der Unterwelt mit dem Dreyzack und Wiſchnu der Erzeuger, deſſen Symbol das Waſſer, der Mittler und Verſöhner, der auf der Schlange im Milchmeer ruht, bis er zum Wohl der Menſchen erwacht, der Wohlthäter der Menſchen,

Madhava, Kheſava, Kriſchna, der die Welt vom Böſen befreyt.

Es kehren in dieſer mißverſtandenen Weisheitslehre immer dieſelben Bilder wieder, und der ſcheint bey uns leicht der Klügſte, der von den entlegenſten Völkern die am fremdeſten klingenden Namen entlehnt.

Auch die philoſophiſchen Beweiſe für ſolche geheime Lehre können wir leicht nachweiſen. Wir können ſie mit Spinoza und Schelling aus der Logik entlehnen oder in Jordan Brunos Geſchmack der Mathematik verdanken, indem wir die allgemeinſten Formen unſrer logiſchen oder mathematiſchen Abſtraction zu göttlichen Perſonen transſubſtantiiren.

Logiſch gehen wir von dem Alleins der abſoluten Identität (A iſt A) aus, conſtruiren dann durch das Verhältniß der Allgemeinheit zur Beſonderheit weiter, und ſehen endlich den Philoſophen vor einem Gotte knien, deſſen drey Perſonen der Oberſatz, Unterſatz und Schlußſatz eines Schluſſes ſind. Der Vater iſt die abſolute Regel, der Geiſt die abſolute Urtheilskraft, der Sohn aber der abſolute Schlußſatz.

Noch beſſer gelingt das mathematiſche Spiel. Die Schöpfung aus dem Nichts wird begriffen aus dem Geſetz: $0.\infty = 1$. Das Geheimniß der Dreyeinigkeit wird klar eingeſehen durch die Regel $\frac{\infty}{3} = \infty$; es iſt nur ein Weſen, aber drey Perſonen, denn der unendliche Theil iſt gleich dem unendlichen Ganzen.

Gehen wir aus von der vollkommenſten Geſtalt der unendlichen Kugel: ſo lernen wir begreifen, wie nur in der Monas der höchſten Einheit, der erſten ewigen Kraft im unendlichen Linienziehen vollendete Unendlichkeit ſtatt findet; wie das unendliche Ganze wieder die

ewige Trias enthält in den drey Lothen durch einen Punkt, in jeder Monas aber eine Dyas entgegengesetzter Richtungen durch einen Punkt. Ja wir verstehen: wie durch den Wahnsinn der uralten Mutter das Böse dem Guten entgegen tritt, der göttliche Hund vom Wolfe angefeindet wird; wie deßhalb die Dyas und Trias aus dem Unendlichen nicht der unendlichen Vollständigkeit, sondern durch den Abbruch, den ihm das Böse machte, nur einem Bruche aus ihr gleich kommt. Denn die absolute Totalität der Fläche wäre $= 4\,\infty^2$; das ist aber viel über die Möglichkeit, die unendliche Ebene ist nur $= \pi\,\infty^2 = 3{,}1415\,..\,\infty^2$; die absolute Totalität des Raumes aber findet sich anstatt $8\,\infty^3$ nur $= \frac{4}{3}\pi\,\infty^3 = 4{,}18879\,..\,\infty^3$, so daß das Gute dem Bösen in der Welt nur um 0,37758 überlegen ist.

Ihre Farben kann nämlich jede mythologische Erzählung doch nur von unserer Naturkenntniß entlehnen; sie muß sich also entweder an die großen Bewegungen der äußeren Natur, oder an die sittlichen Ideale der innern Natur anschließen. Macht aber an diese schlichte symbolische Erzählung die mythologische Philosophie Ansprüche, so werden sich anstatt jener großen astronomischen und physikalischen Gesetze nur die skelettirten Formen der Logik oder Mathematik zeigen, nach denen man sich streitet, ob der Dualismus der analytischen Einheit (Form und Materie, der Geist und das Chaos, der Gute und der Böse) oder die Trinität der synthetischen (Form, Erfüllung der Form und erfüllte Form, das Ewige, Unendliche und Endliche, der Schöpfer, Rächer und Versöhner u. s. w.) das Urwesen sey.

Endlich ihrem Zwecke nach wird jede philoso-

phiſche Mythologie wieder dem Intereſſe der drey religiöſen Ideen folgen, indem ſie verſucht, ihre drey Geheimniſſe zu deuten, nämlich: 1) das von der Beſtimmung des Menſchen durch Erzählungen von der Seelenwanderung (nebſt Unterwelt, Erde und Himmel, auch Geiſter- und Götterlehre); 2) das Geheimniß vom Böſen und Guten durch die Erzählungen vom Sündenfall, und 3) das der Weltregierung durch die jedesmalige Lehre von der Verſöhnung. So finden wir dann auch geſchichtlich Seelenwanderung, Sündenfall und Verſöhnung als die drey Grundlehren jener uralten philoſophiſchen Mythologie, aus der ſich alle uns bekannten Mythologien gebildet haben, und am weiteſten von ihnen entfernt ſich noch die neue griechiſche (homeriſche) die eben nur dem Geſchmack und nicht der Philoſophie dient.

In der Kindheit der Philoſophie ging der vernünftelnden Phantaſie des Orients Mythologie und Philoſophie ganz in eins auf, weil die Idee der Wiſſenſchaft noch nicht erfunden war. Erſt bey den Griechen, nach den Zeiten der Orphiſchen Weisheit, ſchieden ſich Schönheit und Wahrheit in ihren Anſprüchen deutlicher von einander, der Geſchmack und die Wiſſenſchaft erhielten ihre geſonderten Gebiete; der Kampf der Philoſophen um die Wahrheit mit den Mythen der Prieſter begann. Sobald in ſpäterer Geſchichte der Philoſophie die phantaſirende Vernunft wieder auf philoſophiſche Intuition (als Ekſtaſe oder intellectuelle Anſchauung) zurückgeführt wurde, mußte ſich aber auch das Wohlgefallen an jener Vermengung des Mythologiſchen mit der Philoſophie er-

neuen, wie wir dieß jetzt in der deutſchen Philoſophie nochmals beſtätiget ſehen.

So führt uns der Schluß unſrer Betrachtungen auf diejenige Oppoſition zurück, welche den Hauptzweck des ganzen zweyten Theils unſrer Unterſuchungen machte, Befreyung der Wiſſenſchaft von mythologiſcher Religionslehre. Wir mußten dort eine weitläuftige und verwickelte Deduction jeder einzelnen Gedankenform, durch die wir uns die Einheit in unſern Erkenntniſſen zum Bewußtſeyn bringen, geben, weil nur dadurch das Verhältniß des logiſchen und transcendentalen Denkens, der analytiſchen und ſynthetiſchen Einheit, des Allgemeinen und der Verbindung richtig verſtanden werden kann. Nur durch dieſe vollendete Ausbildung der ſpeculativen Abſtraction wird es deutlich, auf welche Art die Geſetze der Einheit nur in der Verbindung wirklich gegeben ſind, einmal als Geſetze der Kategorie mit logiſcher Unterordnung der Natur unter dieſe, und dann als Geſetze der Idee mit äſthetiſcher Unterordnung des Weſens der Dinge; daß hingegen das Allgemeine und der Begriff für ſich nur die Verſtandesinſtrumente der ſich ſelbſt beobachtenden Vernunft bleiben. Denn das iſt der Hauptfehler in der Geſchichte der Philoſophie, der ſich epochenweiſe immer von neuem zeigt: Verwechſelung des Verhältniſſes der Verbindung zum Verbundenen mit dem logiſchen Verhältniß des Allgemeinen zum Beſondern; dadurch die Annahme der Allgemeinheit zum Princip der Nothwendigkeit und des Guten, Erdichtung einer myſtiſchen Abſtraction, welche im Begriff das Weſen der Dinge behalten will und ſo die leere Gedankenform transſubſtantiirt. Dieſe

myſtiſche Abſtraction iſt es, welche den Begriff zur Subſtanz macht; daher das Verhältniß des Allgemeinen und Beſondern mit dem des Geiſtes und der Materie (bey uns unter dem Ausdruck des Ideellen und Reellen) vermengt, und ſo in reiner Logik dem Philoſophen die Schlüſſel zum Geiſterreich überliefert für Emanationslehre, Kabbala, Ekſtaſe und intellectuelle Anſchauung. Dieſe myſtiſche Abſtraction alſo erzeugt alle mythologiſche Philoſophie, bey ihr ſtehen auch viele unſrer neuen deutſchen Philoſophen. Sobald aber der Reiz der Neuheit verſchwunden ſeyn wird, muß dieſe neue Mythologie ihre nackte Armſeligkeit verrathen. Philoſophiſche Wahrheit iſt ſchon mit ſo ſchneidender Beſtimmtheit bekannt, daß eine dem Geſchmack huldigende frey dichtende Einbildungskraft dieſer wahr ſeyn ſollenden Mythologie nicht mehr zu Hülfe kommen kann. Die neuen Lehrer machen daher bis jetzt die Myſtagogen, behalten ihr tiefſtes Geheimniß für ſich, und deuten ihrem Volke nur die Symbole fremder Völker als die erſten Anklänge dieſer hohen Weisheit. Nöthigt ſie aber der Fortgang dieſer Geſchichte, das eigne Geheimniß klar auszuſprechen, ſo werden ſie durch das heilige Feuer ihrer Mythen die ganze philoſophiſche Wiſſenſchaft zu einigen leeren logiſchen Formen zuſammengebrannt und auf der Brandſtätte ihrer Tempel und Paläſte ein eitles Schaugerüſte rhetoriſcher Decorationen finden.

Der Standpunkt der äſthetiſchen Weltanſicht iſt der höchſte für menſchliche Wahrheit; nur von ihm aus iſt es möglich, mit ungetrübter Klarheit Werth und Zweck des Lebens zu faſſen, ſo wie der Kunſt. Dieſe Weltanſicht in einer Totaldarſtellung wiſſenſchaftlich zu

fixiren, iſt der große Gedanke, um den ſich unter uns die Schellingiſche Schule müht, und den ſie mit ihrer In-Eins-Bildung von Geſchichte, Erfahrung und Speculation auszuführen hofft. Hier iſt Fülle und Reichthum des Stoffes, der noch auf manche Weiſe glänzend und mit Beyfall behandelt werden kann, ehe der darin verborgene Widerſpruch für die modiſche öffentliche Meinung der mitſprechenden klar wird, denn dieſe wird zunächſt nie durch das eindringende Studium weniger, ſondern durch den leichten Ueberblick der leſenden und hörenden Menge beſtimmt.

Unſer Zweck iſt erreicht, wenn wir nur einigen der tiefer eindringenden deutlich gemacht haben, daß grade dieſe äſthetiſche Weltanſicht, weil ſie dem ungetheilten Leben ſelbſt gehört, nicht Sache der Wiſſenſchaft ſey, daß vielmehr die Wiſſenſchaft nur in der Trennung *geſchichtlicher*, *ſpeculativer* und *inductoriſcher* Unterſuchungen gedeihen könne.

Das gemeine Urtheil wird in vielen Fällen durch den Widerwillen gegen das Arbeiten überhaupt beſtimmt; vorzüglich leitet das unſer Urtheil oft in Sachen des Geſchmacks. Fertig zu ſeyn, ehe man noch angefangen hat, iſt ein allgemeiner Wunſch. Da iſt dann der Vortheil der Dichtung, Unterhaltung zu geben, ohne daß man zu arbeiten braucht. Der Dichter hat die Arbeit für uns unternommen; wir ſehen dem nur zu, was er gemacht hat, und laſſen es uns gefallen. Das Gleiche muthen wir auch dem Redner zu, und dieſelbe Behaglichkeit wird endlich auch vom Philoſophen gefordert; hier aber widerrechtlich. Der ſchöne Vortrag nimmt überhaupt unſer Urtheil nur ſo weit in Anſpruch, daß wir entſcheiden ſollen, ob die Vorſtellung im Ge-

mählde, Gedicht, Schauſpiel uns gefalle oder nicht; dabey können wir ohne alle Anſtrengung nur zuſehen und das Gefühl bringt uns ungerufen das Urtheil über die Schönheit ſchon mit. Philoſophiſches Raiſonnement hingegen ſoll unſer Urtheil ſelbſt bilden. Wir haben am philoſophiſchen Vortrag gar nichts, wenn er uns nicht zum Selbſtdenken, alſo zur Arbeit nöthigt, und ſo muß ſich jedes Philoſophem ſchon durch die bloße Form des Vortrages von der ſchönen Darſtellung unterſcheiden. Es darf nicht ohne Arbeit verſtanden werden, ſonſt iſt es ſeicht und platt oder eine unverſtändliche Phantasmagorie, die nur durch das Seltſame der Zuſammenſtellung gefällt für den Scherz, nicht aber im Ernſt durch ihre Wahrheit.

Alles, was Werth hat im Leben, und alles, was Anſprüche darauf machen kann, zu gefallen, das geht auf die Schönheit des Lebens. Philoſophie alſo auch eben ſowohl wie die Dichtung. Aber die Werke der ſchönen Kunſt ſollen die Schönheit des Lebens uns im Bilde vorführen, hingegen philoſophiſche Unterſuchungen dem eignen innern Leben erſt die Schönheit anbilden. Wer die Philoſophie tadelt, weil ihre Darſtellung nicht poetiſch ſey, gleicht dem Unwiſſenden, der die Bilder der Götter nicht im Tempel ſucht, ſondern in der Werkſtätte des Bildhauers, wo ſie erſt entſtehen ſollen, und dann ausruft, wenn er die Steine behauen ſieht: Staub finde ich wohl, aber keine Götterbilder. Das Werk der ſchönen Kunſt gleicht hier dem Tempel, die Philoſophie der Werkſtätte; aber der Tempel enthält nur Nachbilder der Götter, Philoſophie hingegen arbeitet nicht für dieſe, nicht für den Tempel, in dem man die Götter verehrt, ſondern für den Olymp, in dem ſie leben.

Philoſophie und Dichtung haben beyde den glei-chen Zweck, die Schönheit im Leben des Menſchen, aber ſie wirken darauf hin auf ganz verſchiedene Weiſe. Die Kunſt ſtellt nur Vorbilder der ſchönen Erſcheinung des Lebens auf, zur Nachahmung und zur Belebung der Idee. Philoſophie hingegen hat einen Theil der Bildung des Menſchen ſelbſt unmittelbar übernommen, ſie ſoll ſuchen das ſchöne Leben ſelbſt dem Einzelnen und der Geſchichte der Menſchen anzubilden. Dem geheimnißvollen Kampfe des Geiſtes mit der Natur iſt es aufgegeben, das Feuer dem Himmel ſelbſt zu ent-wenden und nicht aufs neue der fremden Hülfe des Titanen zu vertrauen; wir ſollen in lebendiger Schön-heit das Göttliche dem Irdiſchen verbinden. Dieß iſt das Ziel der Dichtung eben wie der Philoſophie; aber der Dichter ſpricht nur zum Gefühl, erregt den Enthu-ſiasmus, läßt das Urbild des Schönen vor unſerm Blicke vorübergehen, um der Seele die Begeiſterung mitzutheilen, die ihr in Arbeit und Mühe, Muth und Kraft zur Erringung des Preiſes behält. Der Philo-ſoph hingegen gibt uns eine Aufgabe für dieſe Arbeit ſelbſt, er ſpricht zur Ueberzeugung und ſoll Grundſätze geben für den Charakter. Nur nach durchlaufner Bahn vereinigen ſich beyde bey dem gleichen Ziel der höhern Beſtimmung des menſchlichen Lebens. In dem be-ſchränkten Spiel von eignem Freud' und Leid, in der beklommnen Enge des individuellen Bedürfniſſes, in der Verwirrung einer werthloſen Geſchäftigkeit und in der Zerſtreuung des nächſten ſinnlichen Einfluſſes läuft das Leben des Einzelnen ab ohne Idee, ohne Größe, ohne Sammlung, Ruhe und Haltung: da greifen zwey höhere göttliche Führer in dieß enge Leben ein,

die Genien der Wahrheit und Schönheit; zerreißen den Vorhang, der den Blick hinaus verwehrte; laſſen uns ſchauen des Ganzen urkräftige Bewegung, wie des Lebens Fluthen ſich in einander ſtürzen; und führen uns dem freyen, großen Leben zu, das die Pulſe des Enthuſiasmus bewegt und die Kraft des Charakters, in dem allein der Geiſt ſeine eigne Göttlichkeit wieder fühlen lernt.

Plan der Ausgabe

1. Abteilung
Schriften zur reinen Philosophie
In 8 Bänden

1. Bd. Einleitung zur Gesamtausgabe und zur Abteilung
Handbuch der Psychischen Anthropologie oder der Lehre von der Natur des menschlichen Geistes, Band 1 (2. Auflage 1837).

2. Bd. Handbuch der Psychischen Anthropologie oder der Lehre von der Natur des menschlichen Geistes, Band 2 (2. Auflage 1839)
Aufsätze zur psychischen Anthropologie und Vernunftkritik aus den Jahren 1798 bis 1801.

3. Bd. System der Philosophie als evidente Wissenschaft aufgestellt (1804)
Wissen, Glaube und Ahndung (1805)

4. Bd. Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft, Band 1
(2. Auflage 1828)

5. Bd. Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft, Band 2
(2. Auflage 1831)

6. Bd. Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft, Band 3
(2. Auflage 1831)

7. Bd. Grundriß der Logik (3. Auflage 1837)
System der Logik (3. Auflage 1837)

8. Bd. Grundriß der Metaphysik (1824)
System der Metaphysik (1824)

2. Abteilung

Schriften zur angewandten Philosophie I

Philosophische Rechtslehre, Ethik, Politik, Religionslehre, Ästhetik

In 4 Bänden

9. Bd. Einleitung zur Abteilung
Philosophische Rechtslehre und Kritik aller positiven Gesetzgebung mit Beleuchtung der gewöhnlichen Fehler in der Bearbeitung des Naturrechts (1803)
Die Verfassung und Verwaltung deutscher Staaten nach staatsrechtlichen Ansichten historisch-philosophisch dargestellt und geprüft (1831), mit der Vorrede zur 1. Ausgabe dieser Schrift (= Von Deutschem Bund und Deutscher Staatsverfassung. Allgemeine staatsrechtliche Ansichten [1816])

10. Bd. Handbuch der praktischen Philosophie oder der philosophischen Zwecklehre. Teil 1: Ethik oder die Lehren der Lebensweisheit, Band 1: Die allgemeinen Lehren der Lebensweisheit und die Tugendlehre (1818)

11. Bd. Handbuch der praktischen Philosophie oder der philosophischen Zwecklehre. Teil 1 Band 2: Politik oder philosophische Staatslehre (aus dem Nachlaß hrsg. v. E. F. Apelt) (1848)

12. Bd. Handbuch der praktischen Philosophie oder der philosophischen Zwecklehre. Teil 2: Die Religionsphilosophie oder die Weltzwecklehre (zugleich: Handbuch der Religionsphilosophie und philosophischen Ästhetik). (1832)
Über den Glauben und die Ideen vom Guten und Bösen in Beziehung auf die Lehren des Apostels Paulus (1830)

3. Abteilung

Schriften zur angewandten Philosophie II

Naturphilosophie und Naturwissenschaft

In 5 Bänden

13. Bd. Einleitung zur Abteilung
Die mathematische Naturphilosophie nach philosophischer Methode bearbeitet. Ein Versuch (1822)

14. Bd. Versuch einer Kritik der Principien der Wahrscheinlichkeitsrechnung (1842)
Entwurf eines Systems der theoretischen Physik (1813)

15. Bd. Lehrbuch der Naturlehre. 1. (einziger) Teil: Experimentalphysik (1826) Mit 7 Tafeln.

16. Bd. Populäre Vorlesungen über die Sternkunde (2. Aufl. 1833). Mit 2 Karten und 9 Tafeln.

17. Bd. Regulative für die Therapeutik, nach heuristischen Grundsätzen der Naturphilosophie aufgestellt (1803)
Über den optischen Mittelpunkt im menschlichen Auge nebst allgemeinen Bemerkungen über die Theorie des Sehens (1839)
Kleine Abhandlungen zur Naturwissenschaft aus den Jahren 1799-1807.

4. Abteilung

Schriften zur Geschichte der Philosophie

In 3 Bänden

18. Bd. Einleitung zur Abteilung
Die Geschichte der Philosophie dargestellt nach den Fortschritten ihrer wissenschaftlichen Entwickelung, Band 1 (1837)

19. Bd. Die Geschichte der Philosophie dargestellt nach den Fortschritten ihrer wissenschaftlichen Entwickelung, Band 2 (1840)

20. Bd. Tradition, Mysticismus und gesunde Logik, oder über die Geschichte der Philosophie. 3 Abhandlungen (1811)
Beiträge zur Geschichte der Philosophie, 1. (einziges) Heft: Ideen zur Geschichte der Ethik überhaupt und insbesondere Vergleichung der aristotelischen Ethik mit der neueren deutschen (1819)
Platons Zahl, de Republica I. 8 p. 546 Steph. Eine Vermutung (1823)
Bemerkungen über des Aristoteles Religionsphilosophie (1828)
Das Lob der wissenschaftlichen Trockenheit. Entwurf eines Vortrages über die Bedeutung der Geschichte der Philosophie (aus dem Nachlaß hrsg. v. L. Nelson). (1929)

5. Abteilung
Popularphilosophische Schriften
In 3 Bänden

21. Bd. Einleitung zur Abteilung
Julius und Evagoras oder: die Schönheit der Seele. Ein philosophischer Roman. Band 1 (1822. Zugleich 2. Aufl. von: Julius und Evagoras oder: Die neue Republik, 1. Band, 1814)

22. Bd. Julius und Evagoras oder: die Schönheit der Seele. Ein philosophischer Roman. Band 2 (1822)

23. Bd. Sehnsucht und eine Reise ans Ende der Welt. Eine Arabeske (1820)
Die Lehren der Liebe, des Glaubens und der Hoffnung, oder die Hauptsätze der Tugendlehre und Glaubenslehre, für den späteren Unterricht an Jünglinge und Mädchen geordnet (1823)

6. Abteilung

Polemische Schriften, Rezensionen, politische Flugschriften, Ansprachen, Briefe

In 2 Bänden

24. Bd. Einleitung zur Abteilung
Polemische Schriften. 1. (einziger) Band. (1824. Zugleich 2. Aufl. von: Reinhold, Fichte und Schelling, 1803), mit 2 Anhängen.
Sonnenklarer Beweis, daß in Professor Schellings Naturphilosophie nur die vom Hofrat und Professor Voigt in Jena schon längst vorgetragenen Grundsätze der Physik wiederholt werden (1803)
Fichtes und Schellings neueste Lehren von Gott und der Welt (1807)
Von deutscher Philosophie Art und Kunst. Ein Votum für Friedrich Heinrich Jacobi gegen F. W. J. Schelling (1812)
Verteidigung meiner Lehre von der Sinnesanschauung gegen die Angriffe des Herrn Doctor Ernst Reinhold (1819)
Nichtigkeit der Hegelschen Dialektik (1828)
Über den Unterschied zwischen Anschauung und Denken. Gegen J. F. Herbart (aus dem Nachlaß hrsg. v. Apelt u. a.) (1847)

25. Bd. Rezensionen, politische Flugschriften, Ansprachen, Briefe.

26. Bd. FRIES-LEXIKON mit einer Bibliographie sämtlicher Schriften von und über Fries. Zugleich als Index zur Gesamtausgabe.

Als Ergänzung ist vorgesehen: Noch unveröffentliche, autobiographische Dokumente Fries', sowie voraussichtlich die Fries-Biographie Henkes. Bibliographische Daten und Preis werden später bekannt gegeben.

B
2975
A2
1967
V.1

University of California
SOUTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY
305 De Neve Drive - Parking Lot 17 • Box 951388
LOS ANGELES, CALIFORNIA 90095-1388
Return this material to the library from which it was borrowed.

Series 9482

UC SOUTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY
A 000 890 836 0